

C. B. Macpherson. LA TEORÍA
POLÍTICA DEL INDIVIDUALISMO
POSESIVO. De Hobbes a Locke.

E D I T O R I A L T R O T T A

La noción de individualismo posesivo, entendida como postulado central de la tradición liberal, permite una comprensión renovada de las principales teorías del pensamiento político inglés del siglo XVII. «Fue entonces», escribe C. B. Macpherson, «cuando, en medio de una prolongada lucha en el parlamento, una Guerra Civil, una serie de experimentos republicanos, una restauración monárquica y una revolución constitucional final, se desarrollaron los principios que habrían de convertirse en fundamentales para la democracia liberal».

Según la concepción del individualismo posesivo, el individuo no accedería a su libertad más que en la medida en que se comprende a sí mismo como propietario de su persona y de sus propias capacidades, antes que como un todo moral o como una parte del todo social. Esta visión, estrechamente vinculada al desarrollo de las relaciones de mercado, queda expuesta en las grandes teorías sistemáticas de la obligación política (Hobbes y Locke), así como en las ideas de los radicales *levellers* y de Harrington.

La teoría política del individualismo posesivo

**La teoría política del individualismo posesivo
De Hobbes a Locke**

C. B. Macpherson

Traducción de Juan-Ramón Capella

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

Título original: *The Political Theory of Possessive Individualism*

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Oxford University Press, 1962

© Juan-Ramón Capella, 2005

This translation of *The Political Theory of Possessive Individualism* originally published in English in 1962, is published by arrangement with Oxford University Press

Esta traducción de *The Political Theory of Possessive Individualism*, obra originalmente publicada en inglés en 1962, se publica con la autorización de Oxford University Press

ISBN: 84-8164-600-8
Depósito Legal: M-7874-2005

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	11
I. Introducción	13
II. Hobbes: la obligación política del mercado	21
III. Los <i>levellers</i> : derecho de sufragio y libertad	111
IV. Harrington: el estado de oportunidad	161
V. Locke: la teoría política de la apropiación	193
VI. Individualismo posesivo y democracia liberal	257
<i>Apéndice. Clases sociales y clases de sufragio en Inglaterra hacia</i> 1648	271
<i>Notas</i>	287
<i>Bibliografía</i>	297
<i>Índice analítico</i>	303
<i>Índice general</i>	311

PREFACIO

Hace algún tiempo apunté que el pensamiento político inglés de los siglos XVII a XIX muestra una unidad profunda merecedora de consideración. Llamaba «individualismo posesivo» al postulado subyacente a esa unidad y señalaba que las principales dificultades del pensamiento democrático-liberal, desde John Stuart Mill hasta el presente, se comprenden mejor si se las ve determinadas por la persistencia y el arraigo profundo de ese postulado¹. La noción de individualismo posesivo también prometía dar de sí una comprensión renovada de las principales teorías políticas del siglo XVII, al solucionar en ciertos casos problemas no resueltos acerca de su significado.

La presente obra, que trata de convertir esta promesa en realidad, se ha gestado a lo largo de varios años. El estudio sobre Locke fundamenta —o así lo espero— una lectura de su teoría del derecho de propiedad que modifica la percepción general de su teoría política. Algunas partes de este estudio, el primero en quedar terminado, se publicaron como artículos en 1951 y 1954. No he creído necesario modificar ni ampliar substancialmente lo que dije entonces, aunque he añadido referencias a algunas obras posteriores sobre Locke. El estudio acerca de Hobbes muestra que el modo corriente de tratar su teoría política deja bastantes asuntos sin resolver, y ofrece una interpretación alternativa. El estudio de la teoría de los *levellers* busca corregir un error substancial que aparece en el tratamiento común de esta corriente, y explora las implicaciones del aspecto «posesivo» de

1. *Cambridge Journal*, vii, 560-568 (junio de 1954).

su noción de libertad. El estudio sobre Harrington intenta examinar la teoría política de este autor diferenciándola de la controversia acerca de la *gentry*, y también mostrar que aquélla se entiende mejor si se supone que sus raíces son burguesas. He examinado las contradicciones internas, especialmente en las teorías de Locke y de Harrington, hasta ahora prácticamente inadvertidas o a las que con gran ligereza se había dado escasa importancia, y las he utilizado como claves para comprender los supuestos implícitos del pensador en cuestión. Tratadas así, las contradicciones han hecho posible una comprensión más abarcante de la teoría en su conjunto.

Cada uno de los estudios contribuye, espero, a un mejor entendimiento, en algunos casos mucho más preciso, del pensamiento político inglés del siglo XVII. Vistos en su conjunto confirman la utilidad de la noción de individualismo posesivo como postulado central de la teoría política liberal.

He de dar las gracias a los editores del *Western Political Quarterly* por su autorización para usar un material publicado inicialmente en sus páginas en dos artículos, «Locke on Capitalist Appropriation», de diciembre de 1951, y «The Social Bearing of Locke's Political Theory», de marzo de 1954; también a los editores de *Past and Present* por su autorización para emplear el material sobre Harrington que apareció en el número de abril de 1960 de su revista.

Los amigos y colegas con quienes he discutido muchas de las ideas presentadas aquí me han evitado algunos entusiasmos. No desean que exprese mi agradecimiento específicamente, pero algunos de ellos me han ayudado más de lo que suponen. También lo han hecho mis estudiantes, al poner de manifiesto ciertas dificultades de la materia y al animarme a creer que podía superarlas.

Los caminos del estudio se allanan de distintas maneras en épocas diferentes; permítaseme expresar mi agradecimiento a la Nuffield Foundation, al Canada Council y a mi propia Universidad, que han tenido a bien considerar en algo mis estudios además de hacerme deudor suyo con testimonios reales de su buena opinión.

C. B. Macpherson

Universidad de Toronto, 30 de junio de 1961

I

INTRODUCCIÓN

1. LAS RAÍCES DE LA TEORÍA DEMOCRÁTICA LIBERAL

En los últimos años se ha escrito mucho acerca de la dificultad de encontrar una base teórica sólida para el estado democrático liberal. Como esa dificultad persiste, vale la pena preguntarse si no reside en las raíces mismas de la tradición liberal y no ya en su desarrollo posterior. Para investigar el tema cabe considerar que esas raíces están en la teoría y en la práctica políticas del siglo xvii inglés. Fue entonces cuando, en medio de una prolongada lucha en el parlamento, una Guerra Civil, una serie de experimentos republicanos, una restauración monárquica y una revolución constitucional final, se desarrollaron los principios que habrían de convertirse en fundamentales para la democracia liberal, aunque en aquella época no todos tuvieron idéntica fortuna. Está claro que un ingrediente esencial de la lucha práctica y de las justificaciones teóricas era una creencia nueva en el valor de los derechos del individuo.

Tanto si se lamenta el individualismo del siglo xvii por haber minado la tradición cristiana del derecho natural, como si es ensalzado por abrir nuevas perspectivas de libertad y de progreso, nadie discute su importancia. El individualismo ha sido, indiscutiblemente, un rasgo destacado de toda la tradición liberal posterior. Como posición teórica básica se remonta, cuando menos, a Hobbes. Aunque difícilmente se podrá calificar de liberales las conclusiones de Hobbes, sus postulados, en cambio, fueron altamente individualistas. Al dejar de lado las concepciones tradicionales acerca de la sociedad, la justicia y el derecho natural, Hobbes infirió los derechos y las obligaciones

políticas del interés y la voluntad de individuos disociados. Un individualismo de otra índole, que destacaba el igual valor moral de todo ser humano, era claramente fundamental en el pensamiento político puritano. Y el individuo ocupa un amplio aunque ambiguo lugar en la teoría política de Locke. Todas estas teorías estuvieron estrechamente relacionadas con la lucha por un estado más liberal. Las teorías puritanas y la de Locke, entre todas ellas, proporcionaron la principal justificación de ese estado. Incluso la doctrina utilitarista, que pareció superarlas en los siglos XVIII y XIX, en el fondo sólo es una reformulación de los principios individualistas elaborados en el siglo XVII. Bentham construyó a partir de Hobbes.

No se debería esperar que los principios políticos fundamentales del siglo XVII bastaran para el mundo del siglo XX, muy cambiado y mucho más complejo. Pero sí que aún se pudiera construir sobre ellos si fueran tan sólidos como parecían ser, esto es, si correspondieran a las necesidades, aspiraciones y posibilidades del hombre moderno tanto como lo aparentan. Esta previsión no se ha cumplido. Los fundamentos se han resquebrajado y han cedido. Para no dejarlos de lado es preciso repararlos.

El tipo de reparación que hay que intentar dependerá del diagnóstico de la debilidad. Y diagnósticos no han faltado. Incluso desde el ataque de John Stuart Mill al utilitarismo de Bentham, que por entonces se había convertido en la encarnación del individualismo político, la debilidad del individualismo liberal se ha identificado más o menos con la versión estrechamente egoísta y estrechamente racionalista que Bentham da de él. El supuesto de Bentham, según el cual el hombre, en sus relaciones políticas, es y debe ser tratado como un calculador de sus propios intereses, y que esto agota su naturaleza de hombre político, ha sido considerado una perversión de las visiones liberales fundamentales de la tradición anterior.

De acuerdo con un diagnóstico de esta índole, la reparación necesaria tendría que volver a atribuir al individuo un valor moral y combinarlo de nuevo con un sentido del valor de la comunidad, los cuales habrían estado presentes, en cierta medida, en la teoría puritana y en la de Locke. Así cabría esperar un retorno a lo que parecen ser los valores deseables del individualismo, al tiempo que se abandonarían sus excesos. Las muchas maneras de intentarlo, que van, a partir de Mill, desde el idealismo de T. H. Green a las muchas variantes del pluralismo moderno, han tropezado con una dificultad seria; una dificultad tan seria que vale la pena reconsiderar el diagnóstico.

El presente estudio intenta tal reconsideración. Pretende señalar que las dificultades de la teoría democrático-liberal moderna son más

profundas de lo que se creía; que el individualismo original del siglo xvii contenía la dificultad fundamental, que consiste en su carácter posesivo. Y ese carácter posesivo se halla en la concepción democrático-liberal del individuo, que es visto esencialmente como propietario de su propia persona o de sus capacidades sin que deba nada a la sociedad por ellas.

El individuo no era visto por la tradición democrático-liberal como un todo moral; tampoco como parte de un todo social más amplio, sino como el propietario de sí mismo. La relación de propiedad, que se había convertido para cada vez más y más hombres en una relación críticamente importante, pues determinaba su verdadera libertad y su verdadera perspectiva de realizar todas sus potencialidades, se ubicaba en la naturaleza del individuo. El individuo —se pensaba— es libre en la medida en que es el propietario de su propia persona y de sus capacidades. Lo esencial del ser humano es la libertad de la dependencia de las voluntades ajenas, y la libertad es función de lo que se posee. La sociedad se convierte en un hato de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante su ejercicio. La sociedad está hecha de relaciones de intercambio entre propietarios. La sociedad política se convierte en un artificio diseñado para la protección de esta propiedad y para el mantenimiento de una relación de cambio debidamente ordenada.

No se puede decir que los conceptos de libertad, derechos, obligación y justicia del siglo xvii se hayan derivado enteramente, todos ellos, de esta concepción posesiva, pero sí se puede demostrar que los modeló con fuerza. Veremos que los postulados posesorios se presentan no sólo en las dos grandes teorías sistemáticas acerca de la obligación política (la de Hobbes y la de Locke), sino también donde menos se podría esperar: en las teorías de los radicales *levellers* y en la de Harrington, el Harrington con mentalidad de *gentry*. Argumentaré que esos postulados, correspondientes en lo substancial a las relaciones reales de una sociedad mercantil, fueron los que dieron su fuerza a la teoría liberal en el siglo xvii; con todo, se convirtieron en el origen de su debilidad en el siglo xix, cuando el desarrollo de la sociedad mercantil destruyó algunos requisitos necesarios para la derivación de una teoría liberal a partir de postulados posesivos y cuando, sin embargo, la sociedad se adecuaba tan estrechamente a esos postulados que era imposible prescindir de ellos. No han sido abandonados todavía, ni así será mientras prevalezcan las relaciones de mercado. Cuando veamos lo profundamente que se han incorporado a la teoría original, comprenderemos su persistencia; y cuando reco-

nozcamos su persistencia, podremos considerar hasta qué punto son la causa de las dificultades de la teoría democrático-liberal en nuestra propia época.

2. PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN

Los postulados sociales cuya importancia para la teoría política del siglo XVII he tratado de fundamentar en general no han sido identificados claramente y por tanto no se les ha dado suficiente valor. Como muchos de ellos aparecen en las teorías en forma de inciertas mezclas de postulados de hecho y supuestos de derecho, tienden a ser menospreciados o incluso ignorados por la crítica filosófica y por los historiadores. Tales postulados sociales pueden ser descuidados o infravalorados fácilmente porque a menudo no están formulados explícita o plenamente en las teorías mismas. Esto plantea un problema general de interpretación.

Decir que un teorizador ha dejado de formular alguno de sus supuestos es, naturalmente, presumir que utilizaba más postulados que los formulados explícitamente. Sin embargo esta presunción no se puede fundamentar con seguridad. No se puede fundamentar mostrando simplemente que algunos postulados no formulados son necesarios lógicamente (como corrientemente se hace) para obtener las conclusiones de la teoría; habría que suponer también que el teorizador fue un pensador estrictamente lógico, y eso es poco prudente. Aunque los teóricos políticos tratan de convencer a sus lectores mediante algún tipo de argumentación razonada, las exigencias de la persuasión política y las de la lógica no siempre coinciden. Además, un pensador de hace siglos puede no haber tenido la misma idea de la lógica que tenemos nosotros.

Sin embargo, aunque la suposición de que un teorizador ha utilizado algunos postulados adicionales además de los explícitamente formulados no puede ser fundamentada con certeza, no por ello deja de ser muy sólida. Resultaría sorprendente que los teóricos políticos siempre formularan claramente sus postulados. Hay dos razones probables manifiestas para no hacerlo así.

En primer lugar, si un autor puede dar por sentado que sus lectores comparten algunos de sus supuestos, no verá la necesidad de formularlos en aquellos pasos de su argumentación donde nosotros, que no los compartimos automáticamente, pensamos que debería haberlos explicitado para completar el razonamiento. Por ejemplo, en el siglo XVII era corriente suponer que la clase trabaja-

dora era una clase aparte, con la que apenas había que contar como integrante de la sociedad civil. No podemos atribuir este supuesto a un teórico del siglo XVII simplemente sobre la base de que sin él no se sigue su conclusión y en cambio con él sí. Pues tal vez se pueda encontrar algún postulado del que se siga la conclusión y haya que atribuírselo en vez de aquel otro. Pero cuando un postulado satisface dos condiciones: *a)* que sea lo bastante corriente para que el autor pueda darlo por descontado en sus lectores, y *b)* que colme una laguna en su argumentación, y además, el autor utilice o mencione el postulado en cuestión en algún contexto distinto de aquel en que pensamos que es necesario, la probabilidad de que esté utilizándolo a lo largo de todo su razonamiento se vuelve demasiado fuerte para que se pueda descuidar. Excluir un postulado así puede resultar más desorientador para nosotros que admitirlo. Encontraremos varios casos de postulados muy esenciales para una teoría mencionados casualmente, como si casi no valiera la pena formularlos¹, o bien apuntados incidentalmente en el curso de un razonamiento sobre otra cuestión².

Una segunda razón para que un teorizador deje de formular claramente un postulado es que puede no ser claramente consciente de él. En realidad resultaría extraño que no introdujera a veces entre sus premisas algunos postulados generales sobre la naturaleza del hombre o de la sociedad, modelados por su manera de vivir en su propia sociedad, sin ser plenamente consciente de lo que hace. Nadie formula todo lo que tiene en su mente, y pocos todo lo que posteriormente se puede considerar relevante para sus problemas. Lo que se deja sin formular puede impregnar el pensamiento a pesar de todo. No se debe descuidar la posibilidad de que esas suposiciones implícitas existan. Tampoco hay que atribuírselas a un autor simplemente porque parezca exigir las la lógica de su argumentación. Pero cuando tales postulados o suposiciones dan sentido al razonamiento (o le dan más sentido del que tendrían sin ellos), y son de los que ahora comprendemos que fácilmente podrían haber sido formulados a partir de la experiencia del autor de su propia sociedad, y cuando además se hallan implicados repetidamente en varios de sus razonamientos inci-

1. Por ejemplo, el supuesto de los *levellers* de que los sirvientes están justamente excluidos del derecho de sufragio (*vid. infra*, pp. 116 s.), y la suposición de Locke de que el trabajo del sirviente pertenece al amo (*vid. infra*, p. 213).

2. Por ejemplo, el supuesto de Locke de que los pobres que trabajan son incapaces de vinculación racional (*vid. infra*, p. 221).

denciales³, la probabilidad de que el autor en cuestión empleara tales postulados parece suficiente para admitirlos.

Naturalmente, leer en una obra unos postulados que su autor no ha formulado claramente entraña cierto riesgo. Por fuerte que sea la presunción de que daba los postulados por descontados, o de que los adoptaba sin ser plenamente consciente de ello, no podemos estar seguros de haberlos asumido acertadamente. Pero asumirlos es menos arriesgado que evitarlos por principio. Si únicamente admitimos los postulados que satisfacen las condiciones mencionadas cuando menos podemos esperar evitar el error, demasiado frecuente, de imputar inconscientemente postulados que nosotros damos por evidentes pero que pueden no haber sido tales para un autor de una época anterior.

Caben otras razones, además de las dos mencionadas ya, para sostener que un autor no ha formulado claramente todos los postulados que utiliza. Puede haber ocultado o disfrazado deliberadamente algunos de ellos, ya porque tema irritar a los lectores, a quienes desea atraer a sus conclusiones, ya por temor a la persecución. En el siglo xvii la teoría política era mercancía peligrosa. E incluso dejando de lado el peligro personal, un teorizador cauto que hubiera llegado a una posición intelectual en decisiva ruptura con la tradición recibida muy bien podría considerar necesario algún subterfugio para poner a los lectores de su parte. Los estudiosos recientes han ofrecido cada vez más explicaciones de esta especie en particular para explicar las confusiones de la teoría de Locke⁴. La posibilidad —y en el caso de Locke la probabilidad— de cierto grado de ocultación de postulados no puede ser descuidada. Pero me ha parecido que la ocultación de postulados no puede explicar, ni siquiera en el caso de Locke, todo lo que hay que explicar, y que eso es una alternativa poco satisfactoria para la hipótesis de que algunos supuestos sociales se han dejado implícitos o formulados imperfectamente por algunas de las demás razones apuntadas aquí.

3. Por ejemplo, el supuesto de Harrington de que en su sociedad encabezada por la *gentry* predominan las relaciones mercantiles (*infra*, pp. 174-181), y las dos concepciones de la sociedad contradictorias de Locke (*infra*, pp. 238 s.).

4. Por ejemplo, por L. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, 1953), pp. 206-211 y 246-247 [hay traducción castellana de A. Leiva Morales y R. Da Costa Gracia, *Derecho natural e historia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000]; R. L. Cox, *Locke on War and Peace* (Oxford, 1960), discutidas más abajo p. 196, n. 9, y en la Nota R, p. 295.

Por último, una observación general sobre la cuestión de la consistencia lógica de las teorías políticas. Mi punto de partida en cada uno de los estudios siguientes es una inconsistencia real o supuesta en una estructura teórica. Ha resultado fecunda la hipótesis de que cada uno de los pensadores pretendía ser coherente o (lo que viene a ser lo mismo) lo era dentro de los límites de su visión. Pero se debe advertir que eso dista mucho de la hipótesis de que cada una de las teorías es consistente cuando se comprende adecuadamente. En realidad, a veces el resultado ha mostrado que una incoherencia aparente no lo es cuando admitimos la existencia de un postulado implícito o formulado imperfectamente, antes descuidado o al que no se le había dado importancia suficiente. Sin embargo por lo común el resultado ha consistido en mostrar que la teoría es en algunos aspectos estrictamente inconsistente, incluso (o especialmente) cuando se ha dado todo su valor a sus postulados implícitos. Lo que el análisis consigue entonces no es una resolución de inconsistencias lógicas, sino una explicación de cómo el teórico ha sido inconsciente de ellas.

En todo caso la cuestión de la consistencia es secundaria. La hipótesis de la pretensión de coherencia no es más que un modo de aproximación útil. Cuando hallamos aserciones inconsistentes en una misma proposición (por ejemplo, en una formulación de los *levellers* según la cual dado que *todas las personas* tienen igual derecho al voto en las elecciones hay que conceder por tanto derechos electorales a todos los hombres salvo a los sirvientes y mendigos⁵) estamos autorizados a preguntarnos qué supuestos puede haber tenido en la mente el autor para explicar semejantes formulaciones; y sería necio no buscar pruebas de la existencia de tales supuestos. La presencia de una inconsistencia aparentemente clara ha de ser tratada como una clave de postulados inadecuadamente formulados. Suponer que un pensador ha sido consistente dentro de los límites de su visión es menos útil como método para resolver incoherencias que como un indicador de la dirección y de los límites de su comprensión, que pueden ser fundamentados después por otras pruebas.

5. J. Harris, *The Grand Designe*, citado *infra*, p. 128.

II

HOBBS: LA OBLIGACIÓN POLÍTICA DEL MERCADO

1. FILOSOFÍA Y TEORÍA POLÍTICA

A Hobbes se le considera en general y con justicia como el más formidable de los teóricos políticos ingleses. Formidable no por ser difícil de comprender, sino porque su doctrina es a la vez abrumadoramente clara, arrolladora y aborrecible. Sus postulados acerca de la naturaleza del hombre son desagradables; sus conclusiones políticas, antiliberales, y su lógica parece negarnos toda vía de salida. No obstante, pese a ser tan clara su teoría en comparación con tantas otras, su amplitud y su profundidad poco comunes la han expuesto a críticas de muchas clases. Ha sido atacada reiteradamente por razones teológicas, filosóficas y de pragmática política. Y, sin embargo, ha sobrevivido, y con renovado esplendor. Como los ataques directos sólo han conseguido fortalecerla y darle una fascinación perenne, ha sido interpretada, reinterpretada e incluso completamente reconstruida en nuestro propio tiempo.

Puede parecer innecesario decir algo más. Sin embargo las interpretaciones más ampliamente aceptadas e influyentes hoy dejan mucho que desear. Algunas de ellas han intentado destruir lo que Hobbes había presentado como una estructura monolítica. Eso se ha intentado, a veces, para desacreditar toda la teoría, pero más comúnmente para que alguna parte substancial quedara a salvo de lo que se consideran debilidades fatales de otras partes. No hay nada que objetar a que se ponga a prueba un aparente monolito, y si la prueba revela que la estructura no es auténtica, el hecho debe ser demostrado y registrado. Sin embargo, aunque con Hobbes se ha procedido

así a menudo, los resultados no han sido concluyentes y resulta discutible que todo eso haya acrecentado la comprensión de su teoría.

Una primera cuña fue la introducida entre el materialismo filosófico de Hobbes y su teoría política. Algunos de los más conocidos estudiosos de Hobbes adoptaron la tesis de que su teoría política no se deriva de su materialismo o no está afectada decisivamente por su concepción de la ciencia. Esta opinión alcanzó su punto culminante en el influyente estudio publicado por Strauss en 1936¹. Pues aunque Hobbes había hablado de la posibilidad de inferir sus principios psicológicos (y a partir de ellos su teoría política) de los primeros principios geométricos y físicos de la materia y el movimiento², en realidad nunca intentó establecer tal inferencia. Señalaba que los principios psicológicos a partir de los cuales se puede deducir una ciencia política no necesitan ser inferidos, a su vez, de las leyes del movimiento de la materia, sino que se pueden obtener directamente mediante la auto-observación; y éste fue el método que utilizó³. De ahí que dejar de lado el materialismo de Hobbes no sea minar necesariamente su teoría política, aunque argumentaré⁴ que la teoría política de Hobbes exige el materialismo por una razón distinta.

Posteriormente se introdujo una segunda cuña, esta vez entre los principios psicológicos de Hobbes y su teoría política, y ello tuvo la consecuencia más amplia de exigir una reconstrucción virtual de la segunda. La nueva opinión fue formulada por A. E. Taylor en 1938⁵. La teoría de Hobbes sobre la obligación política, argüía, no tiene una conexión lógicamente necesaria con sus proposiciones sobre la naturaleza psicológica del hombre. Esta opinión ha sido ampliamente aceptada. Desde su publicación destacados estudiosos de Hobbes han tratado de construir a partir de los escritos de éste una teoría que pudieran considerar lógicamente coherente y asumirla como si fuera lo que Hobbes quería decir realmente. Para ello han tenido que dejar de lado las propias declaraciones de Hobbes de que estaba deduciendo su teoría política de sus premisas sobre la naturaleza humana⁶, y encontrar en él una base distinta para su teoría de la obligación política.

1. G. C. Robertson, *Hobbes* (1886); J. Laird, *Hobbes* (1934), L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Genesis* (Oxford, 1936).

2. *Elements of Philosophy* (*English Works*, ed. Molesworth, I, 74).

3. *Ibid.*, pp. 73, 74; cf. *Leviathan*, Introducción.

4. *Vid. infra*, pp. 83-85.

5. A. E. Taylor, «The Ethical Doctrine of Hobbes»: *Philosophy*, XIII (1938).

6. *Rudiments*, Ep. Ded., p. 5, y Preface, pp. 11, 13; *Elements of Law*, Ep. Ded. p. XVII y cap. I, secc. I; *Leviathan*, Review and Conclusion, p. 554. Para detalles de estas tres obras y de las ediciones utilizadas, *vid. infra*, Nota A, p. 287.

Así, Oakeshott, tras desarmarnos al observar que no deberíamos esperar en el pensamiento moral de Hobbes una coherencia extraña a las ideas de los autores del siglo XVII, y que tampoco debemos tratar de crearla infiriendo de sus escritos una doctrina consistente, rechaza, justamente como una inferencia errónea de esta índole, la teoría de la obligación política en términos de interés egoísta, y de ahí pasa a ofrecer una interpretación que dará como coherente una tesis consistente con todo lo que Hobbes realmente escribió⁷. Esta tesis afirma que la obligación política de Hobbes es una mezcla de obligación física (sumisión a la fuerza superior del soberano), de obligación racional, que impide a un hombre desear una acción cuyas consecuencias probables percibe racionalmente como peligrosas para él (que se basa en el interés propio), y de obligación moral, creada por el acto voluntario de autorizar al soberano, consistente en la obediencia a los mandatos del soberano autorizado (la cual no se basa en el interés propio)⁸.

Este grado de coherencia no ha satisfecho a otros estudiosos. Warrender, que comparte la opinión de que la teoría de la obligación política de Hobbes no se basa suficientemente en el interés propio, rechaza las admoniciones preventivas de Oakeshott y construye a partir de Hobbes una teoría de la obligación altamente coherente, en la que la obligación política es una obligación moral y no se deduce de los postulados sobre la naturaleza del hombre sino de la voluntad o el mandato de Dios o de un cuerpo de derecho natural que sustenta su propia autoridad⁹. Esta construcción, a su vez, ha sido considerada insatisfactoria por otros críticos; su misma perfección y su completud en el desarrollo de las implicaciones de la tesis de Taylor ha conducido a que toda ella sea puesta en tela de juicio¹⁰.

Pero si rechazamos la tesis de Taylor y volvemos a la opinión tradicional según la cual Hobbes infiere su teoría de la obligación política de postulados sobre la naturaleza humana que considera evidentes para cualquier observador reflexivo, nos enfrentamos nuevamente con las viejas dificultades que la tesis de Taylor tenía el mérito de evitar o trataba de resolver. Es preciso destacar dos de ellas en particular.

7. M. Oakeshott, Introducción a su edición de *Leviathan* (Oxford, 1947), p. LVIII.

8. *Ibid.*, pp. LIX-LXI.

9. H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1957), y *Political Studies*, VIII, 1 (febrero de 1960), pp. 48-57. *Vid. infra*, Nota D, p. 288.

10. En particular por S. M. Brown, Jr., «Hobbes: The Taylor Thesis»: *Philosophical Review*, LXVIII, 3 (julio de 1959).

En primer lugar, la teoría de Hobbes acerca de la naturaleza humana ha parecido tan inaceptable, al menos con la universalidad que le atribuía Hobbes, que la teoría política no parecerá digna de consideración seria a menos que se pueda separar lógicamente de ella. Sin embargo la teoría política sigue obsesionando a los críticos de Hobbes como merecedora de consideración. Su teoría de la naturaleza humana, en realidad, es difícil de aceptar entera. Aparte de que puede suscitar una fuerte animadversión emocional y ser así rechazada de antemano, también cabe hacerlo sobre diversas bases razonadas. Se puede argumentar que el materialismo mecanicista de Hobbes es insostenible. O también rechazar la teoría por razones empíricas: si la teoría de la naturaleza humana fuera válida (dando por supuesto, como con tanta liberalidad hacen esos críticos, que la deducción de Hobbes es correcta), entonces las conclusiones políticas que Hobbes infería deberían haber sido aceptables para los hombres sobre los cuales y para los cuales escribía, mientras que éstos, en realidad, no las aceptaron jamás. Probablemente debido a que la teoría de la naturaleza humana de Hobbes se considera insostenible (por una u otra de estas razones), mientras que su proeza como pensador es admirada y se advierte incómodamente que sus conclusiones tienen una fuerza considerable, se realizan investigaciones a fin de encontrar una base distinta para sus conclusiones sobre la obligación política. La admiración por Hobbes como pensador, sin embargo, no debe llevarnos tan lejos.

Argumentaré que podemos deshacernos de esta dificultad sin llegar al extremo de arrojar por la borda la teoría de la naturaleza humana de Hobbes o de negar su lugar esencial en su sistema deductivo. Cuando vemos esta teoría como reflejo de su penetración en el comportamiento de los hombres entre sí en una clase específica de sociedad, podemos comprender por qué consideraba evidentes sus proposiciones sobre la naturaleza humana para todos los observadores honestos de su época, una vez presentadas «ordenada y claramente». Podemos ver también que, aunque sus proposiciones no son universalmente válidas, son más aproximadamente válidas para él y para su tiempo de lo que admiten quienes están por el todo o nada y rechazan por eso cuanto no se pueda demostrar universalmente válido. Tampoco hay dificultad alguna para mostrar por qué las proposiciones de Hobbes, a pesar de su elevado grado de exactitud y de precisión, no resultaron aceptables para sus contemporáneos¹¹. En suma: cuando las pretensiones universales de Hobbes se reducen a su

11. *Vid. infra*, secc. 5.2.

medida histórica no es necesario separar su teoría de la naturaleza humana de su teoría política para salvar la segunda: se advierte que ambas teorías tienen una validez histórica específica y son consistentes entre sí.

Una segunda dificultad de la opinión tradicional es que presenta a Hobbes como culpable de lo que ahora se considera un error lógico grave, esto es: tratar de inferir la obligación moral de postulados factuales empíricos. El núcleo de su teoría sobre la naturaleza humana es, indudablemente, una serie de postulados sobre supuestos hechos. Y la teoría política se presenta ciertamente en términos de obligación moral. Si la teoría política pretendía ser una deducción estricta de la teoría de la naturaleza humana, Hobbes sería culpable de haber inferido lo que debe ser de lo que es; culpable, pues hoy se sostiene que lógicamente es impropio deducir el *debe* del *es*. Para librar a Hobbes de esta condena ha parecido necesario separar su teoría de la obligación de su teoría de la naturaleza humana y encontrar algún otro fundamento para la primera, o bien negar que su teoría de la obligación es (como pensaba Hobbes) una teoría de la obligación moral y no meros consejos de prudencia política.

Pero aquí, al igual que con la primera dificultad, una visión histórica del pensamiento de Hobbes puede mostrarnos que es innecesario llegar a tales extremos. ¿Por qué hemos de imponerle a Hobbes unos cánones lógicos que son posteriores a él? Deberíamos hacerlo si fuéramos a contentarnos con determinar la medida en que su teoría es lógicamente sólida y hoy todavía es posible construir sobre ella con solidez. Pero la regla de que la obligación no se puede inferir del hecho es en sí misma cuestionable desde el punto de vista histórico. Apuntaré¹² que cuando se reconocen adecuadamente los supuestos de Hobbes condicionados históricamente hay razón para pensar que Hobbes había superado varios estratos de confusiones filosóficas y hallado una relación entre hecho y obligación con un fundamento lógico tan bueno como el de la regla moderna o mejor. Su penetrante visión de su propia sociedad le permitía dar un salto filosófico que, debido a las exigencias que entonces planteaba la sociedad a la filosofía política, jamás había sido dado, y que pronto se perdió de vista. Aquí, sin anticipar el razonamiento, sólo es necesario decir lo siguiente: dadas las dificultades surgidas al imponerle a Hobbes exigencias lógicas posteriores a él, hay una razón de peso para volver a las consideraciones sociales e históricas al afrontar los problemas de la coherencia lógica o la adecuación de Hobbes.

12. *Vid. infra*, seccs. 4.5 y 5.1.

Tal vez se objete que las investigaciones lógicas y las históricas son autónomas, y que ninguna interpretación histórica, por aceptable que sea, puede afectar a la cuestión de la consistencia y la adecuación lógica de una teoría. Y es bastante cierto: no se puede esperar que las pruebas o conjeturas históricas sobre los motivos o la idiosincrasia de un autor contribuyan a juzgar la adecuación lógica de su sistema. Ello es cierto incluso pese a que tal clase de investigación histórica, al llamar la atención sobre el propósito de Hobbes y sobre el público para el que escribía, puede evitarnos atribuirle cuestiones filosóficas que él no se planteaba y buscar en su obra respuestas que no trataba de dar. El tipo de interpretación histórica en que pienso, sin embargo, no se preocupa por los motivos. Considera históricamente el contenido probable de los postulados no formulados o no claros contenidos o implicados necesariamente en la teoría misma. No veo razón alguna para separar eso de la investigación filosófica. De hecho, entre los filósofos y los teóricos políticos se ha producido en los últimos años una división del trabajo cada vez más estricta, especialmente desde que los filósofos se han orientado hacia el análisis del lenguaje. Se ha llegado así al punto en que el más competente investigador filosófico reciente de Hobbes sostiene seriamente que las consideraciones históricas son irrelevantes para la determinación del significado de este autor: «el problema de cómo se originó la teoría de Hobbes o de cómo ha de ser explicada» se coloca en un compartimento distinto de «la cuestión previa de cómo es su teoría»¹³. Pero llamar a eso cuestión previa es marrar el problema. También puede ocurrir que no se pueda determinar cómo es la teoría de Hobbes sin hacer conjeturas históricas y lógicas sobre sus postulados no formulados o no claros. En cualquier caso, vale la pena probar si una investigación lógica e histórica a la vez arroja una luz diferente sobre la teoría de Hobbes y si puede descubrirnos elementos esenciales de ella dejados en la sombra por el tipo de análisis lógico predominante.

En la investigación siguiente doy por supuesto que Hobbes trataba de hacer lo que decía que iba a hacer, esto es, deducir la obligación política de los hechos supuestos u observados de la naturaleza del hombre. En vez de someter inmediatamente su teoría a pruebas de consistencia lógica post-hobbesianas en la cuestión del *debe* y el *es*, y tratar luego de construir, a partir de sus escritos, una teoría que supere las pruebas o de excusarle porque ningún autor del siglo XVII debería ser sometido a ellas, y de hacer luego en su favor el mejor alegato posible como pensador que sufre las deficiencias filosóficas

13. Warrender, *op. cit.*, pp. VIII-IX.

de su época, dejaré de lado provisionalmente la cuestión de tales pruebas y pasaré directamente al contenido social de algunos de sus postulados.

En la sección 2 muestro que el razonamiento que va de la naturaleza fisiológica del hombre al comportamiento necesario de los hombres entre sí, comportamiento del que se sigue la necesidad de un soberano, no es una simple deducción del postulado fisiológico, como frecuentemente se supone, sino que sólo es consistente con un determinado modelo de sociedad.

Creo que el razonamiento de Hobbes desde el movimiento fisiológico del hombre a su movimiento social a menudo se ve con menos claridad de la posible porque siempre se considera que culmina en el estado de naturaleza hipotético, el cual, a su vez, no suele ser comprendido claramente. Por consiguiente procederé a centrar las cosas en el estado de naturaleza, mostrando primero que éste se refiere a hombres sociales, no a hombres naturales, y a continuación que en todo caso no es el punto culminante del razonamiento desde la fisiología al comportamiento de los hombres entre sí, sino que **Hobbes jamás usa la hipótesis del estado de naturaleza antes de haber desarrollado una teoría de las relaciones necesarias de los hombres en sociedad** (que posteriormente se reproduce con variantes en la hipótesis del estado de naturaleza). **Muestro luego que su teoría de las relaciones necesarias de los hombres en sociedad postula una determinada clase de sociedad.** Decidir en qué punto de su razonamiento desde el movimiento fisiológico del hombre al movimiento social colocaba Hobbes los postulados sociales necesarios es menos importante que saber con qué clase de sociedad es consistente el movimiento social al que llega. Las dos cuestiones, con todo, merecen consideración. La primera admite más de una respuesta, según la interpretación personal de algunas formulaciones posiblemente inconsistentes de Hobbes acerca de lo que es innato y lo que es adquirido en la naturaleza del hombre. Esta dificultad se advierte, y se señalan las razones para dar la preferencia a una lectura determinada. A continuación se muestra que la segunda cuestión admite una sola respuesta para cada lectura de los pasajes relevantes para la primera.

Tras haber mostrado así que la teoría de Hobbes sobre el movimiento social del hombre exige como postulado un tipo de sociedad determinado, examino (en la sección 3) algunos modelos de sociedad para demostrar muy precisamente qué clase de sociedad es la exigida. Argumento que Hobbes construyó más o menos inconscientemente un modelo así, y que ese modelo correspondía en amplia medida a la sociedad inglesa del siglo xvii. El reconocimiento de los

postulados sociales de Hobbes, y de la perfección de su inferencia de la necesidad de un soberano por parte de los hombres, no resuelve en sí mismo la cuestión filosófica de si la obligación política, cuya necesidad ha demostrado así Hobbes, es propiamente una obligación moral o simplemente una regla de conveniencia o de prudencia política, pero la coloca en una perspectiva diferente.

Argumentaré luego, en la sección 4, que a la luz de los postulados de Hobbes hay que conceder validez lógica y una sorprendente novedad a su inferencia de la obligación a partir del hecho. Se razona que, debido al supuesto sobre la naturaleza de la sociedad —vista por él como una serie de relaciones competitivas entre individuos disociados naturalmente y con movimiento propio independiente, sin ningún orden o subordinación naturales—, consiguió inferir una obligación moral a partir de los supuestos hechos sin que importaran para nada los valores morales jerárquicos o los principios teleológicos; que su materialismo era parte integrante de esta deducción; y que la deducción directa de la obligación a partir de los supuestos hechos sobre la naturaleza humana y las relaciones necesarias entre los hombres no es en principio ilógica, pero exige condiciones que no habían sido satisfechas claramente con anterioridad a la época de Hobbes.

En la sección 5 concluyo, a partir de una reconsideración de la originalidad de Hobbes y de las razones para que su doctrina fuera tan generalmente inaceptable, que estuvo mucho menos equivocado y que su teoría tiene una relevancia mucho mayor para la sociedad moderna de lo que corrientemente se le concede.

2. LA NATURALEZA HUMANA Y EL ESTADO DE NATURALEZA

2.1. *Abstracción a partir de la sociedad*

Quienes adoptan respecto a Hobbes la visión tradicional dicen o suponen por lo común que sus proposiciones psicológicas se refieren al hombre como tal, al hombre completamente abstraído de la sociedad, y también que estas proposiciones contienen todo lo necesario para la deducción de la necesidad del estado soberano. Pero en esta opinión hay una simplificación abusiva seria. Si por proposiciones psicológicas entendemos las relativas a los sentidos, la imaginación, la memoria, la razón, los apetitos y las aversiones, en las cuales Hobbes describe al ser humano como un sistema de materia en movimiento, que se mueve y se dirige por sí mismo (esto es, las proposiciones con que Hobbes inicia el razonamiento del *Leviatán*, y que se pueden con-

siderar relativas al hombre como tal, completamente abstraído de la sociedad), entonces sus proposiciones psicológicas no contienen todo lo necesario para la deducción de la necesidad del estado soberano. Por otra parte, si empleamos la expresión «proposiciones psicológicas» de modo que incluya la proposición de Hobbes sobre el comportamiento necesario de los hombres entre sí en cualquier sociedad (por ejemplo, que todos los hombres tratan siempre de conseguir más poder sobre los demás), o su proposición similar acerca del comportamiento en la hipotética ausencia de toda sociedad (esto es, en el estado de naturaleza), entonces las proposiciones psicológicas contienen todo lo necesario para la deducción de la necesidad de un soberano, pero no se refieren al animal humano como tal: ha habido que añadir algunos supuestos sobre el comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada.

En otras palabras: se puede pasar de la lucha universal por el poder en la sociedad, o del estado de naturaleza, a la necesidad del soberano sin más postulados, pero no se puede pasar del hombre como sistema mecánico a una lucha universal por el poder, o al estado de naturaleza, sin postulados adicionales. Y los postulados adicionales —alegré yo— sólo se pueden sostener respecto de las relaciones predominantes entre los hombres en un tipo de sociedad determinado, aunque Hobbes los suponía universalmente válidos. Esta es una visión de Hobbes poco corriente y necesita una explicación adicional.

La desarrollaré de dos maneras. Primero mostraré (en la sección 2.2) que **el estado de naturaleza de Hobbes, o la «condición natural de la humanidad», no se refiere al hombre «natural» en contraposición al hombre civilizado, sino que se refiere a hombres cuyos deseos son específicamente civilizados; que el estado de naturaleza es la condición hipotética en que los hombres, tal como son ahora, con sus naturalezas formadas por la vida en la sociedad civilizada, se hallarían necesariamente si no hubiera un poder común capaz de intimidarles a todos. La prueba de ello está contenida en la descripción de Hobbes del estado de naturaleza.**

En segundo lugar (en la sección 2.3) examinaré desde el principio la cadena deductiva y mostraré que el análisis psicológico, que empieza (o parece empezar) como un análisis de la naturaleza de los hombres en abstracción completa de la sociedad, se convierte en seguida en un análisis de los hombres en relaciones sociales determinadas; que ha sido necesario introducir determinados postulados sociales para afirmar que en sociedad todos los hombres tratan siempre de tener más poder sobre los demás (e incluso para definir el com-

portamiento de los hombres en el estado de naturaleza hipotético), y, a partir de ahí, para afirmar la necesidad del soberano; finalmente (en la sección 3), mostraré que los supuestos sociales necesarios sólo son válidos para una clase específica de sociedad.

2.2. *El estado de naturaleza*

En las tres construcciones que hizo Hobbes de su teoría política¹⁴, el paso que precede inmediatamente a la demostración de la necesidad de un soberano capaz de intimidar a todos los individuos es el estado de naturaleza o condición natural de la humanidad. El estado de naturaleza ilustra el modo en que se comportarían los hombres, al ser como son, si no hubiera autoridad alguna para hacer cumplir la ley o el contrato. Dada la naturaleza apetitiva y deliberativa del hombre (que en los *Elementos* y en el *Leviatán* se expone en los primeros capítulos, y que en el *De Cive* es puesta de manifiesto mediante un análisis sumario del comportamiento de los hombres en la sociedad de su tiempo), éste es el modo en que necesariamente se conducirían los seres humanos si se eliminara por completo el cumplimiento de la ley y el cumplimiento del contrato. Este comportamiento sería necesariamente una lucha incesante de todos contra todos; una lucha de cada uno por conseguir poder sobre los demás. La intención de Hobbes, naturalmente, es mostrar que esta situación contrariaría necesariamente el deseo de cualquier ser humano de una «vida acomodada» y de evitar la muerte violenta; que, por tanto, un hombre razonable haría cualquier cosa para protegerse contra esta condición; y que sólo el reconocimiento por todos de un poder soberano absoluto puede protegerles contra ella.

Como está comúnmente admitido, el estado de naturaleza de Hobbes es una hipótesis lógica, no histórica. Es una «inferencia basada en las pasiones»; describe «cuál sería el género de vida de no existir un poder común al que temer»¹⁵. Hobbes no pretendía que el estado imperfectamente soberano existente se hubiera originado mediante acuerdo entre unos hombres que anteriormente habrían vivido en un estado de naturaleza real. Por el contrario, creía que nunca había prevalecido en el mundo de manera general (aunque pensaba que existía una estrecha aproximación a él entre «los pueblos salvajes en varios parajes de América»)¹⁶, y para él estaba claro que muchos estados soberanos existentes tenían su origen no en el contrato

14. *Vid. infra*, Nota A, p. 287.

15. *Leviathan*, c. 13, p. 97.

16. *Ibid.*

sino en la conquista («apenas si existe un estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia»)¹⁷. Tampoco pretendía que pudiera crearse un estado perfecto o completamente soberano simplemente mediante el pacto entre unos hombres que estuvieran en un verdadero estado de naturaleza. En absoluto podía pretender tal cosa, pues todo su propósito al escribir consistía en convencer a unos hombres que vivían entonces en estados imperfectamente soberanos (esto es, por definición, no en un estado de naturaleza) de que podían y tenían que reconocer una obligación completa hacia un soberano y de que debían pasar a un estado soberano perfecto. Lo que sí podía pretender, y realmente así lo argumentó, era que para tener un estado completamente soberano los hombres debían actuar *como si* hubieran salido de un estado de naturaleza mediante un pacto.

El poder soberano necesario podía llegar a existir de uno de los dos modos siguientes: cuando un hombre o un grupo de hombres conquistaba y sometía a los habitantes de un territorio (soberanía por adquisición), o cuando unos hombres acordaban entre ellos por contrato ceder todos sus poderes naturales a algún hombre o conjunto de hombres (soberanía por institución)¹⁸. Es indiferente cómo se haya creado la soberanía siempre que sea reconocida por todos los ciudadanos. Basta reconocer a un gobernante o asamblea gobernante *de facto* y prestarle toda la obediencia que estarían lógicamente obligados a darle si le hubieran cedido voluntariamente los derechos naturales que tendrían en un hipotético estado de naturaleza. En otras palabras: lo único necesario es que actúen como si hubieran cedido sus derechos naturales a un soberano establecido por convenio entre ellos de haber vivido en estado de naturaleza.

Cuando Hobbes empieza a deducir los derechos necesarios del soberano y el deber de los súbditos, le parece conveniente hablar del pacto como de un acuerdo realmente hecho o por hacer en un momento determinado. Así evita tener que formular continuamente su razonamiento en términos condicionales. En vez de la torpeza de repetir una y otra vez «si los hombres hubieran concluido un pacto semejante se seguiría que...», puede llegar a decir, a lo largo de todo el capítulo 18 del *Leviatán*, «como han pactado, se sigue que...». Pero antes se cuida muy bien de señalar que no es necesario haber concluido realmente ese pacto para establecer el poder sobe-

17. *Ibid.*, Review and Conclusion, p. 551.

18. *Ibid.*, c. 17, p. 132.

rano necesario. El soberano por adquisición tiene los mismos derechos (y sus súbditos las mismas obligaciones) que el soberano por institución.

El estado de naturaleza de Hobbes es, pues, una hipótesis lógica. Que el estado de naturaleza es una hipótesis lógica y no histórica es algo que admite todo el mundo, y hubiera requerido escasa atención aquí de no ser porque, al parecer, conduce a veces a una falsa inferencia. A menudo se supone, dado que el estado de naturaleza no es una hipótesis histórica, que ha de haber sido una hipótesis lógica obtenida dejando de lado por completo las características de los hombres adquiridas históricamente. Si el estado de naturaleza no gira en torno al hombre primitivo ha de girar en torno al hombre natural en contraposición al hombre civilizado. Pero esta conclusión no es correcta. El estado de naturaleza era para Hobbes una condición lógicamente anterior al establecimiento de una sociedad civil perfecta (esto es, completamente soberana); lo que infería del estado de naturaleza era que los hombres necesitan reconocer el estado perfectamente soberano en vez del estado imperfectamente soberano que tenían entonces.

Por consiguiente, tuvo que recurrir a su comprensión de la naturaleza del hombre, formada históricamente en las sociedades civiles existentes, para obtener sus deducciones sobre el estado de naturaleza. Su inferencia «basada en las pasiones» podía fundamentarse en las pasiones de los hombres existentes, modeladas por el modo de vida civilizado. Y sus inferencias se hicieron así. Su estado de naturaleza es una formulación del comportamiento al que se verían conducidos los hombres, tal como son ahora —hombres que viven en sociedades civilizadas y tienen los deseos de los hombres civilizados—, si se eliminara el cumplimiento (esto es, incluso el imperfecto cumplimiento existente) de la ley y de los contratos. Para conseguir el estado de naturaleza Hobbes dejó de lado el derecho, pero no el comportamiento y los deseos históricamente adquiridos de los hombres.

La razón de que este punto sea tan a menudo pasado por alto es, creo, que el modelo de *sociedad* de Hobbes, desarrollado antes de introducir el estado de naturaleza hipotético, era en sí mismo casi tan fragmentado como su estado de naturaleza. Su modelo de sociedad contenía una lucha competitiva incesante similar de todos contra todos por conseguir cada uno poder sobre los demás, aunque en el interior de una estructura de ley y orden. El comportamiento de los hombres en el modelo de sociedad de Hobbes¹⁹ es tan antisocial,

19. Vid. *infra*, seccs. 2.3 y 3.

por decirlo así, que cuando lo traslada a su estado de naturaleza hipotético es fácil tomarlo equivocadamente por una formulación del comportamiento de hombres no sociales. Se trata, no obstante, de una formulación del comportamiento de hombres sociales, civilizados. Y así se puede comprobar de varias maneras.

La indicación más evidente, aunque no decisiva en sí misma, es que Hobbes ofrece como confirmación de la tendencia «natural» de los hombres a atacarse y destruirse entre sí el comportamiento observable de las gentes en la sociedad civil de su tiempo:

A quien no haya ponderado estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza separe de este modo [esto es, como en el estado de naturaleza] a los hombres y les predisponga para invadirse y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que al no confiar en este razonamiento, deducido de las pasiones, acaso quiera confirmarlo recurriendo a la experiencia. Si es así, que considere su propia conducta: cuando emprende un viaje, procura ir armado y bien acompañado; cuando va a dormir, atranca las puertas; y hasta en su propia casa echa el candado a sus arcas. Y actúa así aun sabiendo que hay leyes y agentes públicos, armados, preparados para vengar cuantos daños se le hagan. ¿Qué opinión tiene de los demás súbditos, cuando cabalga armado; de sus conciudadanos, cuando atranca las puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra con candado sus arcones?²⁰.

Y de nuevo, inmediatamente después de decir que nunca ha existido en general un estado de naturaleza:

Comoquiera que sea, se puede tener una noción de cómo sería la vida sin un poder común al que temer si nos fijamos en la manera de vivir de quienes, tras haber coexistido bajo el poder de un gobierno pacífico, degeneran en un estado de guerra civil²¹.

El comportamiento «natural» de los hombres, el comportamiento al que se ven necesariamente conducidos por sus pasiones, se puede contemplar, al menos aproximadamente, en el comportamiento de los hombres civilizados que viven bajo un gobierno civil, y en el de los hombres civilizados que, habiendo vivido bajo un gobierno civil, se hallan en guerra civil. Y la razón de que este comportamiento observable de los hombres civilizados confirme la «inferencia basada en las pasiones» es que la inferencia partía de las pasiones de hombres civilizados.

20. *Leviathan*, c. 13, p. 97; cf. *Rudiments*, Preface, p. II.

21. *Leviathan*, c. 13, pp. 97-98.

Una prueba más decisiva de que el estado de naturaleza es una formulación del comportamiento al que se verían conducidos hombres específicamente civilizados con sólo eliminar el imperfecto soberano existente es que el estado de naturaleza pleno se alcanza de hecho mediante sucesivos grados de abstracción a partir de la sociedad civilizada. Y esta cuestión se pierde de vista a menudo. La imagen dada por Hobbes del estado de naturaleza pleno es claramente la negación de la sociedad civilizada: ni industria, ni cultivo de la tierra, ni navegación, ni edificios cómodos, ni artes, ni letras, ni sociedad, «y la vida del hombre, solitaria, pobre, obscena, embrutecida y breve». El cuadro es tan impresionante que fácilmente olvidamos cómo demuestra Hobbes su necesidad. La deduce de los apetitos de unos hombres que son civilizados porque desean no solamente vivir, sino vivir bien o acomodadamente. De las «tres causas principales de discordia» que Hobbes halla «en la naturaleza del hombre», y que unidas le arrojarían al feroz estado de naturaleza si no existiera un poder capaz de intimidar a todos los hombres, las dos primeras (la competencia y la desconfianza) proceden del deseo de los hombres de vivir bien.

El hombre que «planta, siembra, construye o posee una morada adecuada»²² es el que ha de temer ser usurpado y desposeído por otros que tratan de gozar de los frutos de su trabajo (usurpación que es la substancia de la «competencia» que Hobbes ve en el estado de naturaleza). Y el poseedor de esa tierra cultivada y de esas edificaciones adecuadas es quien se vuelve temeroso o desconfiado y trata de conseguir seguridad para sí mismo sometiendo a tantos asaltantes potenciales como le sea posible; es decir: trata de «dominar por medio de la fuerza, o por la astucia, a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle». Incluso quien «en diferentes circunstancias sería feliz manteniéndose dentro de límites modestos» ha de acrecentar su fuerza mediante la invasión para tener una posibilidad de oponerse a la invasión ajena. En suma: la cuestión a propósito de la cual la competencia y la desconfianza conducirían a una guerra de todos contra todos es la civilizada cuestión de la tierra cultivada y las «moradas adecuadas».

Incluso la tercera causa de disputa (que Hobbes denomina la gloria) es más característica de unos hombres cuya escala de valores se ha formado viviendo en la sociedad civilizada que de hombres «naturales»; ella consiste en que

22. *Leviathan*, c. 13, p. 95.

cada individuo quiere que su prójimo le valore tanto como él se valora a sí mismo. Y al detectar algún signo de desprecio o de menosprecio, trata naturalmente, hasta donde puede atreverse (lo cual, entre quienes no reconocen ningún poder común que los sujete, puede llegar hasta la destrucción mutua), de hacer daño a quienes le desprecian para que éstos le valoren más, y dar así ejemplo a los demás²³.

Las tres causas de disputa se presentan como factores que actúan en cualquier tipo de sociedad, pero que solamente se vuelven destructoras cuando no hay un poder común que las contenga. La competencia, la desconfianza y la gloria, lejos de caracterizar solamente el embrutecido estado de naturaleza, son los factores de la sociedad civil del presente que llevarían a esta sociedad civil a esa condición envilecida si no existiera un poder común. La competencia, la desconfianza y la gloria son inclinaciones «naturales» de los hombres en la sociedad civil. «Natural», para Hobbes, no se contrapone a «social» o «civil». «La condición natural de la humanidad» cubre todo el capítulo del *Leviatán* en que Hobbes pasa de las inclinaciones actuales de los hombres a la condición envilecida. La condición natural de la humanidad se halla en el interior de los hombres actuales; y no aparte, en una época o en un lugar lejanos.

Si la expresión «estado de naturaleza» no estuviera tan firmemente arraigada en la literatura sobre Hobbes sería útil descartarla por completo y atenerse a una expresión como «la condición natural de la humanidad», en la que se advierte fácilmente que se refiere a algo interior a los hombres. El propio Hobbes raramente utilizó «estado de naturaleza». En los *Elementos*, el capítulo correspondiente se titula «Sobre la condición de los hombres en la simple naturaleza»²⁴. Empieza declarando que al haber descrito anteriormente el conjunto de los poderes naturales del cuerpo y de la mente del hombre, considerará ahora «en qué estado de inseguridad nos ha colocado esta naturaleza nuestra», y procede a describir la condición «natural» de los hombres en todas las circunstancias, esto es, su igualdad natural, su vanidad y sus apetitos, sin emplear una expresión particular para esta condición. Luego muestra que eso conduciría necesariamente a una condición envilecida si faltara un poder común, y utiliza «estado de guerra» para describir tal condición. De modo parecido, en el *Leviatán* usa «la condición natural de la humanidad»

23. *Ibid.*, pp. 95-96.

24. *Elements*, parte I, c. 14; título de p. XV.

para el título del correspondiente capítulo; empieza con una discusión sobre la condición natural de los hombres en todas las circunstancias (su igualdad natural, la competencia, la desconfianza y la vanidad), por lo que halla «en la naturaleza del hombre» las tres causas de disputa, sin emplear una expresión especial para esta condición; luego muestra que si los hombres no tuvieran un poder común sobre ellos estarían en una condición envilecida, a la que llama «tiempo o condición de guerra».

En ambos tratamientos, en los que evita «estado de naturaleza», y especialmente en el *Leviatán*, es posible distinguir entre la condición natural del hombre (esto es, la condición en que los hombres están o tienden a estar en todas las circunstancias, dentro o fuera de la sociedad civil, a causa de su naturaleza), y el estado de guerra (es decir, la condición que resultaría si no hubiera un poder común, o que se sigue si el poder común se elimina por hipótesis). En el *De Cive*, sin embargo, donde usa «estado de naturaleza»²⁵, lo emplea indistintamente para describir ambas condiciones y se pierde la distinción entre ellas. Y como se pierde esta distinción, el carácter hipotético del estado de guerra (que se mantenía, aunque precariamente, en los *Elementos* y en el *Leviatán*) también se pierde en *De Cive*, donde se dice del estado de naturaleza, identificado con el estado de guerra, que ha sido «el estado natural de los hombres antes de que entraran en sociedad»²⁶.

Pocas dudas puede haber de que en *De Cive*, como en las otras dos obras, el estado de naturaleza es una abstracción lógica extraída del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada. De hecho, en *De Cive* está incluso más claro que en los otros dos tratamientos que Hobbes había descubierto las tendencias «naturales» de los hombres mirando justo por debajo de la superficie de la sociedad de su tiempo, y que el estado de naturaleza es una abstracción lógica de segundo nivel, en la que las tendencias naturales del hombre han sido separadas de su montura civil y llevadas luego a su conclusión lógica en el estado de guerra. Pues *De Cive*, al omitir todo el análisis fisisicológico del hombre como sistema de materia en movimiento, se abre con una brillante disección del comportamiento del hombre en la sociedad de la época que revela sus inclinaciones «naturales» y pasa directamente a la deducción de su necesario desembocar en un estado de guerra si no existiera el soberano:

25. *Rudiments*, c. 1. seccs. 4, 10 y 15; cf. c. 8, secc. 1.

26. *Ibid.*, secc. 12; cf. secc. 13.

Con qué objeto se agrupan los hombres se deduce de lo que hacen una vez agrupados. Ya que si se reúnen por razones comerciales, cada uno busca su propio provecho, no el de su socio, y si se encuentran por razón de algún cargo, nace entonces una cierta amistad pública que tiene más de miedo mutuo que de amor; por consiguiente, a veces surge una facción pero nunca la benevolencia²⁷. Si se reúnen para divertirse, entre las cosas que provocan la risa, y dada la naturaleza de lo ridículo, cada uno se complace más en aquellas en las que, al compararse con la deformidad o con la debilidad ajena, puede salir mejorado en la opinión que tiene de sí mismo. Y aunque a veces esto sucede de forma inocente y sin daño para nadie, es sin embargo manifiesto que los hombres se complacen más con su vanagloria que con la compañía de los demás. Además, en semejantes reuniones, con frecuencia se ofende a los ausentes, se examinan, se juzgan, se condenan y se ridiculizan sus dichos, sus hechos y toda su vida. Y no se ahorra ni a los mismos contertulios el que les suceda lo mismo en cuanto se vayan de la reunión; de tal forma que no era absurda la decisión de aquel que solía salir el último del lugar de la tertulia. Y éstos son los verdaderos deleites de la sociedad a los que nos vemos llevados por naturaleza, esto es: por inclinación innata en todo ser viviente [...] Por eso la experiencia enseña, a todo el que considere con más atención las cosas humanas, que toda reunión espontánea se produce, bien por mutua necesidad, bien para conseguir gloria; por eso los participantes tratan de conseguir algún beneficio, o a aquel εὐδοκμεῖν, estimación y honor de sus compañeros de reunión. Se deduce racionalmente eso mismo de la propia definición de *voluntad, bien, honor y utilidad*²⁸.

La naturaleza del hombre se obtiene primariamente, pues, de la observación de la sociedad de la época, e incidentalmente se confirma al examinar definiciones.

A partir de este análisis de la naturaleza del hombre en sociedad deduce Hobbes la tendencia necesaria hacia un estado de guerra. La *infiere*, de momento, haciendo caso omiso del temor, esto es, del *temor* tanto al soberano como a los demás individuos. Tómese a los *hombres* tales como son, elimínese el temor a las consecuencias fatales o desagradables para ellos de sus acciones, y sus inclinaciones naturales conducirán directamente al estado de guerra. La disección del comportamiento de los hombres en la sociedad de su tiempo muestra que toda sociedad «se forma por conveniencia o para la gloria; esto es, no por amor hacia los demás sino hacia nosotros

27. *Goodwill* en la versión inglesa; *benevolentia* en la versión latina.

28. *Ibid.*, secc. 2, pp. 22-24.

misimos». Dado que la conveniencia y la gloria «se pueden alcanzar mejor por la dominación que asociándose con los demás, creo que nadie pondrá en duda que los hombres se verían empujados por la naturaleza, si se eliminara todo temor, a obtener la dominación y no a conseguir la sociedad»²⁹.

Así, si por hipótesis se elimina todo temor (el temor a un soberano y a los demás individuos), se sigue el estado de naturaleza pleno (el estado de guerra). Pero el estado de naturaleza pleno es una condición en la que el temor a los demás individuos ha de ser omnipresente. Vuélvase a considerar, por tanto, el temor a los demás (que de hecho nunca falta) y se mostrará que la ausencia de un soberano refuerza ese temor. De ello se sigue que el estado de naturaleza pleno, o estado de guerra, contradice la naturaleza (codiciosa y temerosa) del hombre. «Por eso sucede, por el miedo recíproco, que consideremos necesario salir de semejante condición, y conseguir algunos conciudadanos», estableciendo o reconociendo un soberano capaz de dar protección a todos³⁰.

El estado de guerra es pues en el *De Cive* una condición hipotética, conseguida mediante una abstracción puramente lógica. Pero al llamar «estado de naturaleza» a esta condición hipotética, Hobbes da pie a una interpretación equívoca de ella, bien como condición históricamente anterior a la sociedad civil, bien como condición hipotética inferida de las características del hombre «natural», considerado enteramente al margen de sus rasgos adquiridos en sociedad.

La dificultad del concepto de estado de naturaleza de Hobbes es que tiende a ensamblar dos condiciones diferentes: la condición de antagonismo y competencia en que se dice que se hallan los hombres en todas las épocas a causa de su naturaleza, y la envilecida condición de guerra. La facilidad de esta identificación parece ser mayor cuando se usa (como en *De Cive*) la expresión «estado de naturaleza» que cuando se la evita, pero el ensamblaje nunca está del todo ausente. Sin embargo, si nos atenemos firmemente al hecho de que los hombres que de no haber un poder común caerían en el estado de guerra son hombres civilizados, con deseos civilizados de una vida conveniente y gustos civilizados de sentirse superiores, podemos evitar el error de tratar el estado de naturaleza de Hobbes como un análisis del hombre primitivo o bien del hombre considerado independientemente de todas sus características socialmente adquiridas.

Una tercera demostración de que el estado de naturaleza de Hobbes no prescinde de las características socialmente adquiridas del

29. *Ibid.*, c. 1, secc. 2, p. 24.

30. *Ibid.*, seccs. 13-14, pp. 29-30.

hombre de la época, sino, simplemente, del cumplimiento de la ley y del cumplimiento del contrato, o del temor a un soberano (y a veces, como acabamos de ver en el *De Cive*, del temor a otros individuos), la proporciona tomar en consideración qué es lo que le faltaría al hombre de Hobbes en el pleno estado de naturaleza embrutecido, y cuán compulsivamente notaría su falta. Lo que le faltaría son precisamente todos los bienes de la vida civilizada: la propiedad, la industria, el comercio, las ciencias, las artes y las letras, así como tener seguridad en su vida. Carecer de estos bienes es contrario a la naturaleza del hombre. Debido a su falta, el hombre natural de Hobbes se ve empujado a buscar el modo de salir del estado de naturaleza. «Las pasiones que inclinan a los hombres [naturales] a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas que son necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de conseguirlas por medio del trabajo»³¹. La pasión por una vida acomodada es una pasión del hombre natural de Hobbes. **El hombre natural es el hombre civilizado, eliminando solamente el freno del derecho.**

2.3. *Del movimiento fisiológico al movimiento social*

Hemos visto que el estado de naturaleza de Hobbes no es una descripción del comportamiento necesario de los hombres primitivos (aunque éstos se aproximan más a él que quienes viven bajo gobiernos civiles establecidos) ni del comportamiento necesario del animal humano despojado de todos sus apetitos adquiridos socialmente. El estado de naturaleza es una deducción de los apetitos y otras facultades del hombre civilizado, y no ya del hombre como tal.

Podemos examinar ahora, desde el principio, la cadena deductiva de Hobbes. El análisis fisiológico y psicológico de la naturaleza del hombre con que inicia todo el razonamiento deductivo en los *Elementos* y en el *Leviatán* comienza como un análisis de la naturaleza o el movimiento del hombre considerado independientemente de las relaciones sociales establecidas. Parece referirse al hombre como tal, no al hombre civilizado. Sin embargo, **como se refiere al hombre civilizado, cuando el razonamiento llega al estado de naturaleza hipotético la pregunta pertinente es: ¿dónde entra la civilización en el razonamiento?**

Tal vez se considere innecesaria tal pregunta, pues en cierto sentido la civilización ha estado presente siempre. El propio Hobbes nos dice que su análisis psicológico se refiere al hombre de la época:

31. *Leviathan*, c. 13, p. 98.

«Quien mire dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres en circunstancias parecidas»; y al lector del *Leviatán* se le invita a confirmar la interpretación del hombre de Hobbes sin más molestia que «la de considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también él dentro de sí. Pues este tipo de doctrina no admite otra demostración»³². En realidad, el postulado que Hobbes estaba analizando desde el principio era la naturaleza del hombre civilizado. Pues el método analítico-sintético, que tanto admiraba en Galileo y que él mismo adoptó³³, consistía en descomponer la sociedad existente en sus elementos más simples y recomponer luego estos mismos elementos en un todo lógico. Por tanto se trataba de disolver la sociedad existente en los individuos existentes, y luego de disolver estos últimos en los elementos primarios de su movimiento. Hobbes no nos lleva con él a través de la parte analítica de su pensamiento, sino que comienza con el resultado y sólo nos muestra la parte sintética. El orden de este pensamiento va del hombre en sociedad al hombre como sistema mecánico de materia en movimiento, y sólo a continuación vuelve de nuevo al necesario comportamiento social del hombre. Sin embargo Hobbes únicamente presenta a sus lectores la segunda mitad de este recorrido. Y como empieza su presentación (en el *Leviatán* y en los *Elementos*) con el análisis fisiológico y psicológico del hombre como sistema de materia en movimiento, el lector puede olvidar que toda la construcción tiene su fuente en el pensamiento de Hobbes sobre los hombres civilizados.

A pesar de eso, aún es necesario preguntarse dónde entra la civilización en la construcción de Hobbes. Pues al seguir el método analítico-sintético, en el estadio analítico Hobbes no procede simplemente dividiendo el fenómeno en sus elementos más simples, sino que lo hace con bastante abstracción. En esta abstracción, algo del todo complejo puede dejarse de lado (en este caso, la sociedad y la naturaleza del hombre civilizado). Y en su presentación inicial de la naturaleza humana Hobbes ha dejado de lado, o al menos así lo parece, las características civilizadas del hombre. Por ello hemos de preguntarnos cómo y dónde entran estas características en la fase sintética. La investigación es menos necesaria en relación con el *De Cive*, pues ahí Hobbes pasa directamente de su examen de la sociedad de

32. *Ibid.*, Introd., pp. 9, 10.

33. Sobre su uso de este método, cf. J. W. N. Watkins, «Philosophy and Politics in Hobbes»: *Philosophical Quarterly*, vol. V, n.º 19 (1955), 125-146.

su época a la construcción del estado de naturaleza, sin llegar al grado de abstracción superior que hay en el análisis psicológico inicial de los *Elementos* y del *Leviatán*.

El hombre que presenta Hobbes en los capítulos iniciales del *Leviatán* ha de ser más fácilmente comprensible para nosotros que para sus contemporáneos, pues ese hombre es muy parecido a una máquina automática. No solamente es un autómatasino que se dirige por sí mismo. Tiene dentro de sí un equipo por el cual modifica su movimiento como respuesta a las diferencias del material que usa y al impacto, o incluso al impacto esperado, de otra materia sobre él. Los cinco primeros capítulos del *Leviatán* describen los componentes de este equipo: los sentidos, que reciben la presión de los cuerpos exteriores y la transmiten a través de los nervios al cerebro y al corazón, los cuales a su vez liberan luego una contra-presión; la imaginación, o memoria, que puede recordar las impresiones sensoriales pasadas y almacenar su experiencia de ellas; el mecanismo de la «Serie de Pensamientos» o «Serie de Imaginaciones», que averigua «las causas de algún efecto presente o pasado, o los efectos de alguna causa pasada o presente»³⁴, y que de este modo le permite al mecanismo prever los resultados probables de las diversas acciones posibles que puede emprender; el lenguaje, que le permite a la máquina comunicarse y recibir comunicaciones y ordenar sus propias estimaciones; y la razón, que al añadir o sustraer nombres y las consecuencias de los nombres, puede llegar a proposiciones generales o reglas para su propia orientación.

El sexto capítulo del *Leviatán* introduce la orientación general u objetivo impuesto a la máquina. La máquina trata de perpetuar su propio movimiento. Lo hace moviéndose hacia cosas de las que calcula que conducirán a su movimiento continuado y alejándose de las que no llevan a él. El movimiento de acercamiento se llama apetito o deseo, y el de alejamiento se llama aversión. Algunos de los apetitos y aversiones, como los del alimento, se hallan impresos en la máquina, pero muchos proceden de «la experiencia y comprobación de sus efectos en nosotros mismos o en otros hombres»³⁵. Los apetitos y aversiones adquiridos no siempre son idénticos: difieren entre diferentes máquinas (por haber tenido éstas experiencias diversas), y en una máquina en diferentes momentos (porque cada una «se halla en continua mutación»)³⁶. Cualquiera que sea el objeto del apetito de una máquina, ésta lo registra como bueno, y como un mal

34. *Leviathan*, c. 3, p. 20.

35. *Ibid.*, c. 6, p. 40.

36. *Ibid.*

los objetos de sus aversiones. Cada una, por tanto, busca su propio bien y se aparta de su propio mal.

Todos los estados de ánimo y disposiciones generales de los hombres, como la esperanza, la desesperación, el temor, el valor, la cólera, la confianza, la desconfianza, la codicia, la ambición, el desaliento, la piedad, la emulación y la envidia, pueden ser reducidos a la acción del apetito por el propio bien en las varias circunstancias diferentes.

Las acciones de cualquier hombre están determinadas por sus apetitos y aversiones, o, más bien, por su cálculo de las consecuencias probables de cualquier acción que pueda emprender para la satisfacción de sus apetitos:

Hay ocasiones en que en la mente de un hombre se suceden alternativamente apetitos y aversiones, esperanzas y temores con respecto a un mismo objeto, y se presentan sucesivamente en su pensamiento las buenas y las malas consecuencias de realizar una acción o de no realizarla. Y así ocurre que a veces tenemos apetito por un objeto y otras sentimos aversión hacia él; hay momentos en que tenemos la esperanza de realizar nuestro deseo y otras en que desesperamos o tenemos miedo de desesperar. Toda esta suma de deseos, aversiones, esperanzas y temores que se suceden los unos a los otros hasta que la cosa se realiza o se deja por imposible es lo que llamamos deliberación³⁷.

Todas las acciones voluntarias están determinadas por este proceso de deliberación. «Pues un *acto voluntario* es el que procede de la *voluntad*, y no otra cosa.» Y la *voluntad* «es el último apetito en el proceso deliberativo»³⁸. Finalmente, «ya que la vida misma es movimiento y jamás podremos estar libres de deseo, ni de temor, lo mismo que tampoco podemos estar libres del sentido», todo hombre debe intentar tener éxito continuamente en la consecución de lo que desea y deseará en cada momento³⁹.

Ahora bien: hasta aquí, en todo el análisis de Hobbes la única mención de la relación de una de estas máquinas automáticas con las demás se ha dado en el análisis de los estados de ánimo o disposiciones generales de los hombres. Algunos de éstos (por ejemplo, la indignación, la caridad, la codicia, la ambición, la fortaleza, la liberalidad, los celos, la vengatividad, la piedad, la crueldad, la emulación y la envidia) los explica Hobbes como relaciones entre los hombres o como efectos de tales relaciones. Pero el análisis de esos estados de ánimo es incidental para la línea principal de su razonamiento. Mues-

37. *Ibid.*, c. 6, p. 46.

38. *Ibid.*, p. 47.

39. *Ibid.*, p. 48.

tra la amplitud de la gama de las características observables en los hombres que puede ser explicada en términos del postulado de que los hombres son máquinas que se mueven y se dirigen por sí mismas; eso, sin embargo, es más una confirmación incidental del postulado original que una fase de la deducción principal desde la naturaleza del mecanismo a la necesaria tendencia de lucha de todos contra todos.

Las siguientes proposiciones significativas para la deducción principal se hallan en el capítulo octavo del *Leviatán*, donde, al discutir las virtudes intelectuales, Hobbes establece dos formulaciones generales a partir de la observación: una sobre las relaciones entre los hombres y otra sobre las diferencias entre las pasiones de diferentes hombres. La primera es que los hombres lo valoran todo por comparación con lo que poseen los demás:

Generalmente la virtud, en toda clase de asuntos, es algo que se estima por su eminencia. Consiste en la comparación, porque si todas las cosas fueran iguales en todos los hombres, nada merecería ser especialmente apreciado⁴⁰.

La segunda es que la diferencia de talento entre distintos hombres (esto es, su capacidad para tratar inteligentemente con los problemas con que se enfrentan), se debe principalmente al diferente grado de su «deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores». Algunos hombres «no tienen grandes pasiones por ninguna de estas cosas» y otros las tienen, y la diferencia de pasiones procede «no solamente de la diversa complexión de los seres humanos, sino también de sus diferencias de costumbres y de educación»⁴¹.

Sin embargo, hasta el capítulo décimo no inicia Hobbes un análisis serio de las relaciones entre estas máquinas automáticas; y los capítulos décimo y undécimo dicen casi todo lo que Hobbes tiene que decir sobre ellas. Tenemos que advertir que los capítulos décimo y undécimo del *Leviatán* se refieren a las relaciones entre hombres civilizados que viven en sociedades establecidas, y que estos capítulos contienen todas o casi todas las proposiciones esenciales a partir de las cuales Hobbes deduce, en el capítulo decimotercero, la necesidad de la guerra de todos contra todos si se elimina el poder común. La única proposición relevante necesaria no formulada hasta el capítulo decimotercero es la igualdad natural de los hombres, necesaria para mostrar que el estado de guerra no concluiría nunca por la victoria de un hombre sobre los demás.

40. *Ibid.*, c. 8, p. 52.

41. *Ibid.*, p. 56.

En suma: en los capítulos décimo y undécimo encontramos la principal transición del hombre-máquina en sí mismo al hombre-máquina como unidad en una serie de relaciones sociales. Y en estos capítulos es donde esperamos encontrar esos postulados nuevos, explícitos o implícitos, necesarios para la deducción del estado de naturaleza, y donde podemos ver en qué medida tales postulados proceden de las relaciones observadas entre los hombres en un tipo específico de sociedad.

El territorio atravesado en los capítulos décimo y undécimo es substancialmente el que va de la definición neutra del poder con que empieza el capítulo décimo («El poder *de un hombre*, tomado universalmente, lo constituyen los medios de que dispone para obtener algún bien manifiesto futuro»), y la conclusión, a principios del capítulo undécimo: «De modo que doy, como primera inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder que sólo cesa con la muerte»⁴². El poder es ahora poder sobre los demás. Esta conclusión es la que conduce directamente al estado de guerra del capítulo decimotercero, cuando por hipótesis se elimina toda autoridad política y el cumplimiento del derecho. La cuestión consiste en cómo pasa Hobbes de la definición neutra del poder al deseo de cualquier hombre de tener cada vez más poder sobre los demás.

En el *Leviatán*, inmediatamente después de la definición neutra del poder, Hobbes lo divide en poder original (o natural) y poder instrumental, y afirma:

Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son *instrumentales* aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y ese secreto designio de Dios al que los hombres llaman buena suerte. Porque la naturaleza del poder es en este punto, como ocurre con la fama, creciente conforme avanza; o como el movimiento de los cuerpos pesados, que cuanto más dura su caída tanto más rápidamente caen⁴³.

El poder natural de un hombre no se define, pues, como su capacidad natural (fuerza, prudencia, etc.), sino como la *eminencia* de sus facultades. La *eminencia de sus facultades* sobre las de los demás es lo

42. *Ibid.*, c. 11, par. 2, p. 75.

43. *Ibid.*, c. 10, p. 66.

que permite adquirir poderes instrumentales (riquezas, reputación, amigos, etc.). El poder de un hombre no es una entidad absoluta sino relativa. No consiste, como podría inducir a creer la primera definición, neutra, del poder, en las capacidades personales de un hombre a las que se añadiría un ulterior dominio sobre cosas susceptibles de ser adquiridas ejercitando tales capacidades. Consiste en el excedente de las capacidades personales propias respecto de las de los demás hombres, más lo que se puede adquirir mediante tal excedente.

En esta redefinición del poder está implicado un postulado nuevo: que **la capacidad de un hombre de conseguir lo que desea se opone a la capacidad de los demás**. Este postulado se formula explícitamente en el pasaje de los *Elementos* paralelo al antes citado. Allí el poder de un hombre para conseguir algo se define primero como

las facultades corporales y espirituales [y] otros poderes semejantes que por ellos se adquieren, *v. g.*, riquezas, autoridad, amistades o favores, y buena fortuna. [...] Y como el poder de un hombre resiste y dificulta los efectos del poder de otro, el poder, simplemente, no es más que el exceso del poder de uno sobre el poder del otro. Pues poderes iguales opuestos se destruyen mutuamente, y semejante oposición se llama contención⁴⁴.

El poder de cualquier hombre resulta contrarrestado por el poder de los demás, y ello tan universalmente que «el poder, simplemente» puede ser redefinido como una cantidad relativa, no como una cantidad absoluta. Este postulado de la oposición de los poderes individuales es nuevo: no está contenido en las proposiciones anteriores sobre el hombre como mecanismo automático que trata de mantener o aumentar su movimiento⁴⁵.

Si hubiera alguna duda acerca de la universalidad de la oposición de poderes que Hobbes formula en este postulado, la eliminarían su discusión de los diversos tipos específicos de poder en la sociedad y su análisis de la reputación y la estimación que sigue a estas definiciones del poder tanto en el *Leviatán* como en los *Elementos*. En el *Leviatán*, la razón por la cual cosas como la riqueza y la reputación son poder es que dan una fuerza ofensiva y defensiva contra los demás. Así:

44. *Elements*, parte I, c. 8, secc. 4, p. 26.

45. Se puede decir que en una formulación anterior, ya citada, del capítulo 8 del *Leviathan*, está implícito que la virtud de algo consiste en su eminencia, esto es, que algo es virtuoso por comparación con otros entes; esta formulación, sin embargo, no es deducible de los postulados fisiológicos.

[...] la riqueza, unida con la liberalidad, es poder, porque procura amigos. Sin liberalidad no ocurre así, porque en este caso la riqueza no protege, sino que expone a las asechanzas de la envidia. La reputación de poder es poder, porque procura la adhesión y el afecto de quienes necesitan protección [...] Igualmente, cualquier cualidad que hace a un hombre amado o temido por los demás, o la reputación de tal cualidad, es poder, porque constituye un medio para lograr la asistencia y el servicio de muchos⁴⁶.

Todas las clases de poder adquirido que describe Hobbes consisten en fuerza defensiva y ofensiva contra los demás. Y todas consisten en dominio sobre algunos de los poderes de los demás; todas son producto de la cesión de poderes de unos hombres a otros. Hobbes, efectivamente, ha definido el poder adquirido como la capacidad para conseguir los servicios de otros. El poder de un hombre sobre la naturaleza, su capacidad para transformar la naturaleza mediante sus propias fuerzas, su inteligencia y sus conocimientos, se coloca aparentemente bajo el rótulo del poder original, no del poder adquirido. Se descuida el poder de los hombres asociados para transformar la naturaleza.

El análisis de Hobbes de la reputación y la estimación, que sigue a la descripción de las clases de poder, completa su cuadro de las relaciones de los hombres en sociedad. Las cesiones de poder se consideran tan corrientes que hay un mercado de poder. El poder de un hombre se trata como una mercancía, como un comercio regular para el que hay precios de mercado:

*El valor o estimación del hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio; es decir, tanto como le sería dado por usar de su poder. Por consiguiente, no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro [...] Y como en las demás cosas, también en cuanto a los hombres quien determina el precio no es el vendedor sino el comprador. Porque aunque un hombre (como frecuentemente ocurre) se estime a sí mismo con el mayor valor posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás*⁴⁷.

El valor que los hombres se atribuyen los unos a los otros, en comparación con el que cada uno se atribuye a sí mismo, se mide por el grado en que cada uno es honrado o deshonrado por los demás, como muestra la cantidad positiva o negativa de deferencia que se le concede de varias maneras:

46. *Leviathan*, c. 10, p. 66.

47. *Ibid.*, p. 67.

La manifestación del valor que mutuamente nos atribuimos es lo que comúnmente se denomina honor y deshonor. Estimar a un hombre en un elevado precio es *honrarle*; en uno bajo, *deshonrarle*. Pero alto y bajo en este caso deben ser entendidos por relación al tipo que cada hombre se asigna a sí mismo⁴⁸.

El grado de honor concedido a un hombre mide así su verdadero valor, frente al que se asigna él mismo. Pues el valor verdadero está determinado por lo que otros darían por usar de su poder. El honor, considerado subjetivamente por el beneficiario, es la diferencia entre su propia estimación y la estimación de mercado de su valor. Pero considerado objetivamente el honor corresponde a la estimación en el mercado, la cual establece su poder real y a la vez es establecida por su poder real o aparente. El poder real o aparente de un hombre se compone principalmente de su poder para obtener los servicios de otros hombres, y ese poder para obtener servicios ajenos se basa en la estimación por los otros de su poder real:

Honorable es cualquier género de posesión, acción o cualidad que constituye un argumento y una señal del poder. [Por consiguiente] el dominio y la victoria son honorables porque se consiguen mediante el poder [...] Las riquezas son honorables porque son poder [...] Decidirse a tiempo o tener determinación sobre lo que se ha de hacer es honorable, porque implica desprecio por las pequeñas dificultades y peligros [...] Ser distinguido, es decir, conocido por las riquezas, los cargos, las acciones grandes o la bondad eminente, es honorable, porque constituye un signo de poder [...] La codicia de grandes riquezas y la ambición de grandes honores son honorables como signos del poder para obtenerlos [...] En lo que atañe al honor no importa que una acción (por grande y difícil que sea, y, consiguientemente, por revelar un gran poder) sea justa o injusta, porque el honor consiste solamente en el reconocimiento del poder⁴⁹.

Aquí tenemos, pues, las características esenciales del mercado competitivo. El valor de cada hombre, manifestado por el honor que le conceden los demás, determina y a la vez está determinado por la opinión que tienen los demás de su poder, manifestada por lo que darían por el uso de éste. Valorar u honrar no es simplemente una relación entre un hombre que recibe honor o deshonor y otro que lo da: es una relación entre un hombre que recibe honor y todos los demás que se lo dan, esto es, todos los demás hombres que tienen algún interés, por contingente o remoto que sea, en el modo en que

48. *Ibid.*, p. 68.

49. *Ibid.*, c. 10, pp. 70-71.

usa su poder. Todos estos otros hombres realizan independientemente las estimaciones de su poder. Y lo hacen comparándolo con el poder de otros, pues su utilidad para ellos no es una cantidad absoluta sino que depende de la disponibilidad de otros. Y, de este modo, cada uno no sólo *es estimado* por cuantos tienen algún interés en el modo en que usa su poder, sino que también cada uno *estima* a todos ellos. Así, a partir de ese número inmensamente grande de juicios de valor independientes, se establece un valor objetivo para cada hombre. Solamente puede ser establecido de esta manera porque el poder de cada uno es visto como una mercancía, esto es, como algo ofrecido normalmente para el cambio, y ofrecido además competitivamente. Todos los hombres están en el mercado de poder como oferentes o como demandantes, pues todos tienen algún poder que ofrecer a los demás o desean adquirir el poder de algún otro.

Los mismos supuestos aparecen implicados en el tratamiento de la estimación y valoración en los *Elementos*. Honrar a un hombre «es comprender o reconocer que ese hombre tiene un sobrante o excedente de poder cuando se contiene con él o se establece una comparación con él. Y son honorables aquellos signos por los cuales un hombre reconoce poder o exceso de poder en otro respecto de su concurrente». Así, la fuerza, la victoria, la aventura, la nobleza y la holganza son honorables; «las riquezas son honorables como signos del poder que las ha adquirido». «[...] Y según los signos del honor y del deshonor, así estimamos y concedemos el valor o mérito de un hombre. Pues hay tanto mérito en cada cosa como lo que alguien daría para poder hacer uso de ella»⁵⁰. Aquí, al igual que en el *Leviatán*, el valor objetivo se determina por las estimaciones de los demás, estimaciones basadas en la utilidad que tiene para ellos su poder aparente. **El valor de cada hombre se determina igual que los precios en el mercado. Un mercado sólo determina el precio de cosas que normalmente se ofrecen para la venta y que son deseadas por los compradores. Hablar del valor o precio de todo hombre, por tanto, es suponer que todo hombre es un vendedor de su poder o un comprador del poder ajeno (o ambas cosas a la vez).**

El análisis de Hobbes de la estimación y el honor, al extenderse a las definiciones del poder y a las descripciones de las clases de poder, completa substancialmente su razonamiento de que el comportamiento necesario de todos los hombres que viven en sociedad es una lucha incesante por conseguir poder sobre los demás. Ha pasado de la definición del poder como un medio actual para obte-

50. *Elements*, parte I, cap. 8, secc. 5, pp. 26-27.

ner un bien futuro a una redefinición completa del poder como el exceso o excedente de los medios de un hombre en comparación con los de otro. La segunda definición viene establecida por el postulado de que los medios de cada hombre para obtener su bien futuro se oponen a los medios de cada uno de los demás. Hobbes había descrito, y en realidad definido, el poder adquirido como poder para conseguir los servicios ajenos. Había dado por supuesto que el poder adquirido es algo tan generalizadamente deseado, y que ese poder es tan generalizadamente transferible, que hay un mercado de poder extendido a todos, mercado que determina el valor de cualquiera. En el curso de su razonamiento ha hecho varias suposiciones no contenidas en el análisis psicológico original. La más importante de ellas es el supuesto de que el poder de cada hombre se opone al poder de cada uno de los demás, lo cual parece ser un postulado social y no un postulado fisiológico.

Según esta descripción del razonamiento de Hobbes, el punto en que se ha añadido un supuesto social a sus postulados fisiológicos es inmediatamente posterior a su definición neutra del poder. El resto de su discusión del poder, la estimación y el honor simplemente hace más explícita la teoría de los movimientos de los hombres en sociedad, ya implicada en el postulado de que el poder de cada uno se opone al poder de los demás. Este postulado, junto con el postulado fisiológico de que cada uno trata de perpetuar su propio movimiento, basta para suscitar que todo hombre busque poder sobre los demás.

Sin embargo, Hobbes no presenta el postulado de que el poder de cada uno se opone al poder de los demás como evidente por sí mismo, sino que se apoya en otros postulados lógicamente anteriores. En lo tocante a cuáles son estos postulados previos, caben dos hipótesis, según la interpretación que se dé a algunas de las formulaciones de Hobbes. **A tenor de la opinión que parece más sólidamente fundamentada, Hobbes era coherente al derivar esa oposición de los poderes de: a) el postulado fisiológico según el cual algunos hombres, aunque no todos, tienen un deseo innato de más poder y de más placer, mientras que el resto desea solamente continuar a su nivel actual, y b) el postulado implícito según el cual la sociedad es tan fluida o está tan fragmentada que el comportamiento de los hombres inmoderadamente ávidos obliga a entrar en la lucha por el poder sobre otros a todos los demás.** Según otra opinión, Hobbes fue inconsistente. Mientras que a veces derivaba la oposición de los poderes del postulado de que algunos hombres, aunque no todos, desean siempre más, también la derivaba a veces del postulado fisiológico único según el cual todos los hombres desean siempre, de

manera innata, más poder sobre los demás. En la segunda opinión no se discute que según Hobbes sólo algunos hombres son innatamente inmoderados; se afirma únicamente que era inconsistente al sostenerlo.

La prueba de la posición de Hobbes según la cual sólo algunos hombres desean innatamente más poder está clara. Hobbes había señalado anteriormente⁵¹, recuérdese, que no todos los hombres desean más poder, riquezas, conocimientos u honores que los que tienen, ya sea por sí mismos o por el placer que les proporcionan, y esta afirmación se repite en el capítulo decimoprimer del *Leviatán*, en el contexto inmediato de la lucha por el poder en la sociedad: «La causa de esto no es siempre que un hombre espere un placer más intenso del que ha obtenido, o que no llegue a contentarse con un placer moderado, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar presente más que adquiriendo otros nuevos»⁵². Los deseos innatos de cualquier hombre son en realidad incesantes, pero no en todos lo son de un nivel más elevado de satisfacciones o de poder. Todos los hombres, en sociedad (y también en el estado de naturaleza hipotético), buscan más poder, pero no porque tengan un deseo innato de él. **El hombre innatamente moderado que vive en sociedad puede buscar más poder simplemente para proteger su nivel presente. Y la conclusión de Hobbes de que todos han de actuar así implica que las instituciones sociales permiten que los poderes naturales de cualquiera sean usurpados por los demás; si hubiera una protección general de las vidas de los individuos, o una limitación general de sus actividades competitivas a todos los niveles, no todos entrarían o no todos serían capaces de entrar en la contienda por conseguir más poder.**

Así, si adoptamos lo que se considera que es la posición de Hobbes, según la cual no todos los hombres tienen un deseo innato de conseguir más poder o más placer, su postulado de que el poder de cualquier hombre que vive en sociedad se opone al poder de los demás exige el supuesto de un modelo de sociedad que requiera que cualquiera sea atacado continuamente por los demás y lo permita. Su conclusión, según la cual todos los hombres que viven en sociedad

51. *Leviathan*, c. 8, p. 56.

52. *Ibid.*, c. 11, p. 75. Aparece de nuevo la misma distinción en el capítulo 13, en el contexto del estado de naturaleza: «Como algunos se complacen en la contemplación de su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos mas allá de lo que su seguridad requiere, otros que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos [...]» (p. 95).

pugnan por tener más poder sobre los demás, depende pues de ese mismo supuesto sobre la sociedad⁵³.

La otra opinión sobre la posición de Hobbes, formulada vigorosamente por Strauss⁵⁴, es que Hobbes (inconsistentemente) consideraba la lucha por un poder ilimitado como un apetito natural, innato, del hombre en cuanto tal; que «el hombre desea poder, y cada vez más poder, espontánea y continuamente, como una fuente de apetito...»⁵⁵. Entre los pasajes citados por Strauss en apoyo de su tesis sólo hay uno, a mi modo de ver, que la apoye claramente. Se trata de la formulación de Hobbes según la cual «los hombres, desde su mismo nacimiento, y naturalmente, andan a la greña por todo lo que codician, y se harían con todo el mundo, si pudieran, para que se les temiera y se les obedeciera»⁵⁶. Esto, sin embargo, es una observación marginal, hecha en una obra muy tardía, el *Decameron Physiologicum* de 1677, y formulada muy ligeramente, para explicar por qué los viejos enemigos de Hobbes, los filósofos naturales, habían apoyado tanta charlatanería y tantos engaños. Hobbes no elaboró en absoluto la cuestión, y con ella no se puede ir muy lejos. No me parece que los restantes pasajes citados por Strauss impliquen necesariamente algo más que un ilimitado apetito innato de poder o de placer en algunos hombres y un deseo socialmente adquirido en los demás. Uno de los pasajes más destacados es aquel en el cual **Hobbes señala que «a medida que un hombre consigue más riquezas, honores y poder, su apetito crece continuamente más y más», y concluye que la felicidad no consiste «en haber prosperado, sino en prosperar»**⁵⁷. Este pasaje, ciertamente, concuerda con la interpretación que Strauss hace de Hobbes, pero, dadas las formulaciones explícitas de éste de que no todos los hombres desean naturalmente más placeres o más poder, puede ser interpretado igualmente o mejor como una formulación acerca de quienes consiguen más a causa de haber partido con el deseo innato.

Strauss admite que según Hobbes no todos los hombres desean naturalmente más placeres o más poder, y trata de cohonestarlo con

53. Su conclusión de que en el estado de naturaleza hipotético todos los hombres luchan por conseguir más poder sobre los demás sólo exige, como es natural, el postulado de que no hay derecho: dado que no hay derecho, todo el mundo está expuesto a ser atacado por alguien y los hombres moderados se verán atacados por los que innatamente desean más.

54. L. Strauss, *Political Philosophy of Hobbes*, pp. 8-12.

55. *Ibid.*, p. 10. R. Peters, *Hobbes* (1950) lo cita desgraciadamente (p. 153) como si se tratara de una formulación de Hobbes.

56. Hobbes, *English Works*, VII, 73.

57. *Elements*, parte I, c. 7, secc. 7, p. 23.

la posición opuesta que le atribuye a Hobbes diciendo que en él hay dos clases de lucha por el poder: una lucha irracional, que es un apetito natural del hombre como tal, y la lucha racional de quienes se contentarían con un poder moderado pero necesitan luchar por conseguir más para proteger lo que ya tienen. Hobbes dice en realidad que algunos hombres luchan naturalmente por tener cada vez más poder (lo cual se puede calificar muy bien de lucha irracional), y que algunos sólo buscan más para proteger los placeres y el poder moderados que les satisfarían (lo cual se puede calificar muy bien de lucha racional); sin embargo, no cabe inferir de eso que Hobbes atribuya la lucha innata o irracional a todos los hombres.

Strauss señala también⁵⁸ que Hobbes consideraba la lucha por el honor o por la preeminencia sobre los demás, y por el reconocimiento de esta preeminencia, como una característica universal del hombre. Y así es, pero no decía que se tratara de algo innato en todos. Al igual que la lucha por el poder, la lucha por los honores puede explicarse plenamente como innata en algunos hombres y (consiguientemente) como imitada en otros. Gran parte de lo que dice Hobbes sobre los honores concuerda con la interpretación de Strauss. Pero sus formulaciones más explícitas van en sentido contrario:

[...] considerando la gran diferencia que se da aquí entre los hombres, por la diversidad de sus pasiones, como *algunos* son vanamente ilustres y esperan tener preeminencia y superioridad sobre sus semejantes no sólo cuando son iguales en poder sino también cuando son inferiores, hemos de reconocer que se seguirá necesariamente que *aquellos hombres que son moderados* y no buscan más que la igualdad natural estarán expuestos al poder de los otros, que tratarán de someterlos. Y de ahí surgirá una gran desconfianza en la humanidad y el temor mutuo recíproco⁵⁹.

En el estado de naturaleza todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de causar daño, pero tales deseo y voluntad no proceden siempre de la misma causa [...] Pues *un hombre*, de acuerdo con la igualdad natural que existe entre nosotros, puede permitirles a los demás tanto como toma para sí (tal es el razonamiento del hombre moderado, que valora justamente su poder). *Otro*, suponiéndose por encima de los demás, hará cuanto le apetezca y exigirá respeto y honor como si los demás se lo debieran (tal es el razonamiento de un espíritu fogoso). La voluntad de causar daño de este hombre procede de la vanagloria y de la falsa estimación que tiene de su propio poder;

58. Strauss, *op. cit.*, pp. 11-12.

59. *Elements*, parte I, c. 14, secc. 3, p. 54 (la cursiva es mía).

la del otro, de la necesidad de defenderse a sí mismo, de defender su libertad y sus bienes, contra la violencia de ese otro hombre⁶⁰.

Todos los hombres desean preeminencia, honores y gloria de la misma manera que todos desean más poder. Pero, considerando cada uno de los casos, unos han nacido con ese deseo y otros lo han adquirido.

En realidad, el deseo de honores puede reducirse al deseo de poder: «deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir: al afán de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder»⁶¹. El deseo de gloria no es una pasión independiente del deseo de poder; es una consecuencia de éste, y se define en términos del deseo de poder: «La gloria, o la glorificación interna o triunfo de la mente, es aquella pasión que procede de la imaginación o consideración de nuestro propio poder en comparación con el de quien contiene con nosotros»⁶². La universalidad del deseo de gloria no es independiente; es una consecuencia de los mismos factores que producen la lucha universal por el poder sobre los demás. La gloria es relativa, y es disputada por lo mismo que es relativo y fuente de disputas el poder: porque «el poder de un hombre se opone al poder de otro y dificulta los efectos de éste»⁶³. Dadas estas pruebas, me parece más cercano a la intención de Hobbes tratar la lucha por el poder y la preeminencia que considera características de todos los hombres en sociedad (y en el estado de naturaleza) como una tendencia innata en algunos hombres y un comportamiento adquirido en otros.

Sin embargo, es preciso señalar lo que se sigue si se considera que en ocasiones Hobbes había dicho que todos los hombres buscan de manera innata preeminencia y poder sobre otros, sin limitación. Si se postula esto de todos los hombres, entonces no se precisan más supuestos para demostrar que todos los hombres, en el estado de naturaleza, han de hallarse entre sí en continua oposición. Eso se desprendería simplemente del postulado fisiológico. En este caso, sin embargo, no podríamos decir que Hobbes introdujo un supuesto esencialmente social en sus postulados fisiológicos. Pero la tendencia innata de todos los hombres a conseguir un poder ilimitado sobre los demás no es un postulado fisiológico evidente por sí mismo como lo

Oposición en contraposición a asociación.

60. *Rudiments*, c. 1, secc. 4, pp. 25-26 (la cursiva es mía).

61. *Leviathan*, c. 8, p. 56.

62. *Elements*, parte I, c. 9, secc. I, p. 28.

63. *Ibid.*, c. 8, secc. 4, p. 26.

es el deseo de movimiento continuado. El postulado de un deseo innato de más poder en todos los hombres, sin limitación, sólo es sostenible respecto de hombres que se encuentran ya en una sociedad universalmente competitiva.

Con todo, no necesitamos desarrollar esta cuestión. Más importante es advertir que incluso si eso se admite como postulado fisiológico, todo lo que se desprende de él sin ulteriores supuestos sociales es que *en el estado de naturaleza* todos los hombres han de hallarse entre sí en oposición continua. Sin embargo, se necesita un postulado adicional para demostrar que también *en sociedad* todos los hombres han de hallarse entre sí en oposición continua y por tanto han de luchar por obtener más poder sobre los demás, que es lo que Hobbes trata de demostrar en su análisis del poder, la estimación y el honor. Ese otro postulado necesario supone cuando menos un modelo de sociedad que permita que los poderes naturales de cada hombre sean asaltados continuamente por los demás; una sociedad en la que cada uno pueda tratar de apoderarse continuamente de los poderes de los otros.

Ninguna sociedad permitiría que se diera eso por medio de la violencia individual. Si hubiera un conflicto continuo así entre todos los individuos no habría sociedad. Sin embargo Hobbes advierte que esta lucha constante de cada uno por conseguir poder sobre los demás es el comportamiento real de los hombres en la sociedad civilizada. Toda su descripción del mercado de poder, y la de estimar y honrar como consecuencias del poder, se predicen de las sociedades establecidas. Los muchos modos de honrar y deshonor por los que el valor y el poder de un hombre se manifiestan, confirman o adquieren son afirmados de sociedades civiles, aunque algunos de esos modos también se encuentran en el estado de naturaleza: algunos son naturales «tanto dentro de las comunidades como sin ellas»; otros sólo se encuentran (sólo son concebibles) en las comunidades⁶⁴. Puesto que Hobbes atribuye este comportamiento necesario a los hombres que viven en sociedad, ha de suponer algún tipo de sociedad que proporcione modos pacíficos, no violentos, por los cuales cualquiera pueda tratar continuamente de adquirir poder sobre los demás sin destruir la sociedad misma.

Así, cualquiera que sea la interpretación del razonamiento de Hobbes desde el movimiento fisiológico del hombre a su movimiento social, se precisa un postulado social además de los postulados fisiológicos. Hemos de preguntarnos, por tanto, qué clase de socie-

64. *Leviathan*, c. 10, p. 69.

dad es consistente con ese postulado. En la sección 3 muestro que sólo una clase de sociedad, a la que llamo sociedad posesiva de mercado, satisface las exigencias del razonamiento de Hobbes; y arguyo que Hobbes, más o menos conscientemente, tomó esa sociedad como modelo de la sociedad como tal.

3. MODELOS DE SOCIEDAD

3.1. *El uso de modelos*

Construir modelos de sociedad es un procedimiento poco común —y acaso se considere innecesario— en un análisis de teoría política. Respecto de su valor, el lector lo juzgará por sus resultados; con todo, su probable utilidad en el análisis de la teoría de Hobbes lo sugiere el propio método empleado por él. Hobbes construyó un modelo de hombre que elaboró cuidadosamente mediante la conexión lógica de unos supuestos elementos de la naturaleza humana. También construyó un modelo notable de relaciones entre hombres, el estado de naturaleza, que presentó deliberadamente como un caso límite. Al estado de naturaleza se le puede llamar un modelo de no-sociedad, y resulta tan impresionante que deja en la sombra el modelo de sociedad contenido en su discusión del poder, el honor y la estimación. Que Hobbes tenía realmente un modelo de sociedad diferente del estado de naturaleza se descuida hartó a menudo. Su modelo de sociedad no está construido tan explícitamente como los demás, pero en el razonamiento de Hobbes es tan importante como ellos. Consiguientemente, cabe esperar un análisis más preciso de su razonamiento del que se podría obtener de otra manera si se procede a comparar con el modelo de Hobbes unos modelos de sociedad contruidos más explícitamente que el suyo. Al proceder así también podremos someter a prueba la consistencia del modelo de Hobbes y su grado de aproximación a las sociedades reales.

Estos objetivos han determinado la índole y el número de los modelos presentados aquí. El problema consistía en construir el menor número posible de modelos a los que poder asimilar todos los tipos conocidos de sociedad, y precisar sus características de un modo que posibilitara las comparaciones con el modelo de Hobbes. Tres parecen suficientes. Por supuesto, los modelos empleados aquí no bastarían ni serían adecuados para un análisis sociológico o histórico general. El primer modelo, por ejemplo, al que denomino sociedad de costumbre o jerárquica, se dibuja con la suficiente amplitud como

para incluir sociedades tan diferentes entre sí como los imperios antiguos, las sociedades feudales y las sociedades tribales. El segundo modelo, la sociedad de mercado simple, se dibuja muy estrictamente; es menos un modelo de sociedad histórica que un expediente analítico para precisar determinadas características de las sociedades mercantiles más plenamente desarrolladas de los tiempos modernos. Llamo al tercer modelo, que pretende corresponder a las sociedades de mercado modernas, sociedad posesiva de mercado. Cabe señalar aquí su diferencia esencial respecto de los otros dos modelos, antes de examinarlo más ampliamente, en parte para explicar por qué se ha elegido esta denominación.

Por sociedad posesiva de mercado entiendo una sociedad en la cual, a diferencia de la basada en la costumbre y en la posición social, no hay una asignación autoritaria del trabajo o de las compensaciones, y donde, a diferencia de una sociedad de productores independientes que solamente intercambian en el mercado sus productos, hay un mercado de trabajo además de un mercado de productos. Si se busca un criterio único para definir la sociedad posesiva de mercado, es que el trabajo del hombre es una mercancía, esto es: que la energía y la pericia de un hombre son propiedad suya; que no se consideran como partes integrantes de su personalidad, sino como unas posesiones cuyo uso y disposición son libremente cedidas a otros a cambio de un precio. Para subrayar esta característica de la sociedad de mercado plena la he llamado sociedad *posesiva* de mercado. Sociedad posesiva de mercado implica también que donde el trabajo se ha convertido en una mercancía las relaciones del mercado modelan o permean hasta tal punto todas las relaciones sociales que se puede hablar con propiedad de una sociedad de mercado y no meramente de una economía de mercado.

El concepto de sociedad posesiva de mercado no es una novedad ni tampoco una construcción arbitraria. Es muy similar a los conceptos de sociedad burguesa o capitalista empleados por Marx, Weber, Sombart y otros que han hecho de la existencia de un mercado de trabajo un criterio del capitalismo; y, al igual que los conceptos de estos autores, pretende ser un modelo o tipo ideal al que se han aproximado las sociedades europeas modernas (esto es, post-feudales). Difiere de otros modelos principalmente en que no exige ninguna teoría particular acerca del origen o el desarrollo de semejante sociedad. Tampoco se preocupa de la primacía o importancia relativa de diversos factores, como la acumulación primitiva de Marx, el cálculo racional del capital de Weber o el «espíritu de empresa» de Sombart. Su uso no exige la aceptación del conjunto de ninguna de

estas debatidas teorías. Y puede aspirar al positivo mérito de llamar la atención directamente sobre dos características esenciales de esa sociedad: **la preeminencia de las relaciones de mercado y el tratamiento del trabajo como una posesión alienable.**

3.2. *Sociedad de costumbre o jerárquica*

Las propiedades esenciales de una sociedad de costumbre o sociedad de jerarquía social se pueden definir como sigue:

a) El trabajo productivo y regulador de la sociedad es asignado autoritariamente a grupos, órdenes, clases o personas. La asignación y la ejecución son impuestas por la ley o la costumbre.

b) Cada grupo, orden, clase o persona está confinado a un modo de trabajo, y se le da y se le permite tener solamente una escala de compensación, adecuada a la realización de su función o funciones; la adecuación es determinada por el consenso de la comunidad o por la clase gobernante.

c) La propiedad de la tierra individual e incondicional no existe. El uso individual de la tierra, si existe, está condicionado a la realización de las funciones asignadas por la comunidad o por el estado, o a la realización de servicios para un superior. De ahí que no haya un mercado de tierras.

d) Toda la fuerza de trabajo está vinculada a la tierra, o a la realización de las funciones asignadas, o (en el caso de los esclavos) a los dueños. Los miembros de la fuerza de trabajo, por tanto, no son libres de ofrecer su trabajo en el mercado: no hay mercado de trabajo. (Puede haber un mercado de esclavos, pero un mercado de esclavos comprende solamente una relación de intercambio entre amos, no entre esclavo y amo, y, por tanto, no hay una relación mercantil entre todas las personas implicadas.)

De las propiedades de este modelo de sociedad se desprenden determinadas características. A falta de mercados de tierras y de trabajo, los individuos (salvo los de los niveles superiores) carecen de medios para tratar de modificar continuamente su lugar en la escala de poder, esto es, de modificar la cantidad de poder natural que se extrae de ellos o la cantidad que obtienen de los otros. En este modelo hay espacio para que los hombres situados en los niveles superiores de poder, que desean más placeres, ataquen a los demás, forzosamente a esos niveles, y así obligan a otros situados al mismo nivel (incluyendo a quienes de otro modo se darían por satisfechos) a entrar en la competencia por el poder. Es decir: hay espacio para luchas dinásticas, revoluciones palaciegas y conflictos señoriales. Pero

se trata de una competencia entre rivales por los beneficios que ya se obtienen de la población subordinada. La competencia no se puede generalizar a toda la sociedad porque la existencia misma de ésta, y la obtención continuada de los beneficios, al combatir por ellos los rivales entre sí, exigen que se mantenga la asignación y la imposición acostumbradas del trabajo directivo y productivo de la sociedad. El grueso de los miembros de la sociedad ha de estar confinado a los modos de trabajo y de vida determinados por la aportación que se le exige a cada uno para la sociedad, y esos modos de trabajo y de vida no les dan una oportunidad general de atacar o someter a sus semejantes. Dado que no hay un mercado libre del trabajo de los individuos, esto es, un mercado de sus poderes naturales, la competencia entre individuos por conseguir parte de los poderes naturales ajenos no puede impregnar a toda la sociedad. En el modelo hay espacio para que quienes se hallan en la parte de abajo resistan, por la fuerza, los incrementos en las exacciones que les exigen sus superiores. Esta resistencia será infrecuente si se supone que el nivel de exacciones señalado por la costumbre es normalmente todo lo elevado posible para resultar seguro y provechoso para la clase dominante. En todo caso, la resistencia conjunta de los miembros de una clase inferior no es ni produce en sí misma un esquema general de ataque a cada uno de los individuos por parte de sus semejantes.

En suma, el modelo de una sociedad de costumbre o jerárquica, aunque permite un ataque por la fuerza entre rivales situados en la cúspide y ocasionales ataques por la fuerza entre las clases o sectores de clase, no permite un ataque perpetuo, por la fuerza o de otro modo, de los individuos entre sí en toda la sociedad. Este modelo ni permite ni exige una búsqueda de poder constante de los individuos sobre los individuos de tal modo que todos hayan de buscar más poder para proteger lo que ya tienen. Está claro que el modelo de una sociedad jerárquica no satisface las exigencias de Hobbes. La deficiencia esencial consiste en que en el modelo jerárquico los poderes naturales—esto es, el trabajo—de los individuos no se pueden ceder libremente. Sólo en una sociedad en la que el trabajo de cada uno sea una mercancía intercambiable la transferencia del control de los poderes de los individuos puede ser algo tan omnipresente como exigen los postulados de Hobbes.

3.3. *Sociedad de mercado simple*

La sociedad de mercado simple tampoco satisface la exigencia hobbesiana, pues la definimos como una sociedad en la que la producción y la distribución de bienes y servicios está regulada por el mercado pero en la que el trabajo mismo no es una mercancía. Es dudoso que una sociedad que se aproxime estrechamente a este modelo haya existido jamás durante largo tiempo. Sin embargo, el modelo se presenta aquí para separar las características comunes a todas las sociedades de mercado de aquellas otras que sólo se encuentran en las sociedades de mercado plenas. La separación resulta útil al llamar la atención sobre características de la sociedad de mercado pleno que en los modelos familiares de los economistas no se destacan jamás. Al objeto del análisis económico, las características más relevantes pueden ser las comunes a todas las sociedades de mercado; al objeto del análisis político, las características más relevantes son las peculiares de la sociedad de mercado pleno.

La sociedad de mercado simple tiene las propiedades siguientes:

a) No hay una asignación autoritaria del trabajo: los individuos son libres de emplear como deseen sus energías, su capacidad y sus bienes.

b) No hay una asignación autoritaria de las compensaciones por el trabajo: el estado o la comunidad no da ni garantiza a los individuos compensaciones adecuadas a sus funciones sociales.

c) Hay una definición de los contratos y una imposición de su ejecución por parte de la autoridad.

d) Todos los individuos tratan racionalmente de elevar al máximo sus ganancias, esto es, de conseguir la máxima satisfacción posible por un gasto de energía o de bienes determinado, o de conseguir una satisfacción determinada con el menor gasto posible de bienes o de energía.

e) Todos los individuos poseen tierra u otros recursos con los cuales pueden ganarse la vida mediante su trabajo.

De estas propiedades del modelo se siguen determinadas consecuencias. En busca de medios de vida, los individuos desplegarán sus energías, capacidades y recursos materiales de las maneras que la sociedad (esto es, los mismos individuos como consumidores) está dispuesta a compensar. Las funciones productivas y de otro tipo de la sociedad serán realizadas así por individuos que buscan unas compensaciones que sólo pueden obtener si emplean sus energías y sus recursos. Dado que los individuos buscan la máxima compensación por su trabajo, y dado que dividir el trabajo es más eficaz que traba-

jar cada uno para sí mismo, los individuos intercambiarán los productos de su trabajo y de sus recursos por bienes producidos por otros. Habrá, pues, un mercado para los productos. Los precios estarán determinados por la competencia entre vendedores y entre compradores, y a su vez determinarán cómo asignan sus recursos los individuos entre diferentes tipos de producción. El mercado se autorregula, dado que los precios cambiarán, de modo que lo ofrecido para la venta será comprado y lo deseado será producido y ofrecido en venta.

En este modelo no hay razón para que el mercado de los productos se extienda a un mercado de trabajo. Para establecer un mercado de trabajo sería absolutamente necesario un postulado adicional:

f) Que la satisfacción por conservar el dominio sobre el propio trabajo es mayor que la diferencia entre los salarios esperados y las ganancias esperadas como productor independiente.

Dado que en la sociedad de mercado simple los individuos conservan el dominio de sus propias energías y de su capacidad, y que el intercambio solamente se da entre los productos, el intercambio mercantil no puede ser un medio por el cual los individuos obtengan ganancias haciendo pasar algunos de los poderes ajenos a su propio uso de manera tal que exija que los demás modifiquen su modo de proceder. Cierto es que en este modelo todo el mundo intercambia productos en el mercado, y, por tanto, puede decirse que cada uno hace pasar indirectamente algo de los poderes o del trabajo de otros a su propio uso. Y también es cierto que todos entran en la relación mercantil en busca de la ganancia y que la consiguen entrando en la relación mercantil. Pero la ganancia que obtiene cada uno en este mercado consiste en el mayor beneficio conseguido al producir una cosa para el cambio en vez de producirla para sí. La ganancia no se logra a costa de los demás: nadie se hace para su propio uso con más poderes ajenos que los demás con poder suyo. Si hubiera algunos hombres que desearan más de lo que tienen, que quisieran aumentar la cantidad de satisfacciones de que gozan, podrían conseguirlo desplegando más energía o pericia, produciendo así más y aportando más al cambio. Pero, al proceder así, seguirían sin apoderarse de más poderes ajenos que los demás de poder suyo. Además sus actos no exigen una acción de contrapeso por parte de los que se contentan con el nivel que tienen. La sociedad de mercado simple, por tanto, no satisface las exigencias de la sociedad de Hobbes. Los individuos que se contentan con el nivel de satisfacciones existente no se ven empujados a entrar en la competición para conseguir más poder y proteger el nivel que ya poseen.

El modelo de la sociedad de mercado simple, obviamente, no corresponde, ni con mucho, a las sociedades de mercado modernas. Si eliminamos los postulados e) y f) y añadimos simplemente la estipulación de que hay un mercado competitivo de trabajo, tendremos un modelo suficiente de sociedad de mercado plenamente competitiva. Pero en vez de estipular simplemente que hay un mercado de trabajo será más útil ver qué otros postulados son necesarios para pasar a un modelo así. Construiremos, por tanto, el modelo de la sociedad de mercado plena añadiendo los postulados necesarios y suficientes para producir la transformación de una sociedad de mercado simple en una sociedad de mercado plena.

3.4. *La sociedad posesiva de mercado*

El modelo de la sociedad de mercado simple se transforma en el modelo del mercado posesivo si se conservan los cuatro primeros postulados del modelo simple y se añaden cuatro más. Tenemos así los postulados siguientes:

- a) No hay una asignación autoritaria del trabajo.
- b) No hay una asignación autoritaria de compensaciones por el trabajo.
- c) Hay una definición de los contratos y una imposición de su ejecución por parte de la autoridad.
- d) Todos los individuos tratan racionalmente de elevar al máximo sus ganancias.
- e) La capacidad para trabajar de cada individuo es una propiedad alienable suya.
- f) La tierra y los recursos son propiedad alienable de los individuos.
- g) Algunos individuos desean un nivel de ingresos o de poder superior al que poseen⁶⁵.
- h) Algunos individuos tienen más energía, capacidad o bienes que otros.

Cuando a los cuatro primeros postulados de la sociedad de mercado simple se les añade los cuatro nuevos, se sigue una sociedad de mercado plena. Quienes desean aumentar su nivel de ganancias o de poder, y tienen más bienes de los que pueden emplear como capital

65. Dado que los postulados d) y g) son superficialmente parecidos acaso valga la pena destacar su diferencia. El postulado d) estipula que todo el mundo desea conseguir tanto como pueda con el menor esfuerzo posible, pero no que todo el mundo desea conseguir más de lo que tiene.

(y la capacidad para emplearlos fecundamente) o una energía y una capacidad superiores por las cuales pueden acumular capital, tratarán de emplear el trabajo de otros a cambio de un precio con la esperanza de obtener del trabajo que emplean un valor superior a su coste. Los individuos con menos tierra, menos recursos o menos capacidad de la que normalmente les proporcionaría la subsistencia mediante la producción independiente aceptarán salarios que les permitan subsistir.

La superior eficacia del trabajo conjunto organizado por hombres de energía, capacidad o recursos superiores hará bajar los precios de los productos en el mercado competitivo, de modo que un número cada vez mayor de productores aislados encontrará imposible o menos provechoso seguir trabajando independientemente, y por tanto ofrecerá su trabajo en el mercado. Así, en una sociedad en la que el trabajo es enajenable, y en la que existen diferentes niveles de deseo, de capacidad o de posesiones, el mercado competitivo de productos pasa a ser un mercado competitivo general. El trabajo, la tierra y el capital, al igual que los productos, quedan sometidos a la determinación del mercado: los precios de todos ellos son establecidos por la competencia entre compradores y entre vendedores, de modo que lo ofrecido sea comprado y lo deseado sea ofrecido.

Tenemos así las características esenciales de una sociedad mercantil competitiva moderna. Sin asignación autoritaria alguna del trabajo o de compensaciones, el mercado, al responder a innumerables decisiones individuales, le asigna un precio a todo, y las decisiones individuales se toman por referencia a los precios. El mercado es el mecanismo a través del cual se forman los precios, que a su vez son un factor determinante en la adopción de decisiones individuales relativas a la utilización de las energías y a la elección de las actividades provechosas.

El intercambio de mercancías a través del mecanismo de formación de precios del mercado impregna las relaciones entre los individuos, pues en este mercado todas las posesiones, incluyendo las energías de los hombres, son mercancías. En la cuestión fundamental del modo de ganarse la vida todos los individuos se hallan esencialmente relacionados entre sí como poseedores de mercancías que pueden ser intercambiadas en el mercado, incluyendo sus propios poderes. Todos han de ofrecer continuamente mercancías (en el más amplio sentido de la palabra) en el mercado en competencia con los demás.

La competencia en este mercado, a diferencia de lo que ocurre

en el mercado simple de productos, es un medio por el cual los hombres que desean más pueden hacerse para su propio uso con más poderes ajenos de lo que pueden hacerse los demás con poderes suyos. Pues la consecuencia de la competencia en este mercado es obligar a los empresarios (que inicialmente han de haber tenido algún capital con el que alquilar trabajo) a emplear cantidades de capital crecientes como medio para conseguir una producción más eficaz. Cuanto más capital se necesita para sostenerse en el mercado más difícil les resulta a los hombres con bienes escasos entrar en la producción independiente o mantenerse en ella. Cuando la superior eficiencia de una producción altamente capitalizada permite que aumente la población, esa misma producción se vuelve indispensable para esa sociedad mayor. Y como la tierra se agota (lo cual sucede muy rápidamente, porque la tierra se ha convertido en una clase de capital), una proporción creciente de la población pasa a depender de la venta de su trabajo. Surge así una división de clase entre quienes tienen tierra y capital y quienes carecen de ello (si es que no existía ya). Cuando la tierra y todo el capital son propiedad de un conjunto de personas, existe un cambio permanente en la distribución entre los hombres de la totalidad del producto, con desventaja para quienes carecen de tierra y de capital. Como estos últimos no pueden recurrir a la producción independiente, tampoco pueden exigir en concepto de salarios una cantidad igual a la que obtendrían aplicando su trabajo a tierra o capital de su propiedad. Quienes poseen el capital y la tierra, por tanto, pueden conseguir, empleando el trabajo ajeno, la cesión total de algunos de los poderes de otros (o de parte del producto de esos poderes) para sí mismos.

Al hablar de este proceso como de una cesión completa de parte de los poderes de un hombre a otro, consideramos que los poderes de un hombre son (según la definición de Hobbes) la suma de sus medios actuales para obtener presuntos bienes futuros. Los poderes de un hombre, por tanto, incluyen no sólo su energía y su pericia o capacidad para trabajar, sino también su acceso a los medios (tierra, materiales o un capital distinto) sin los cuales su capacidad para trabajar no puede convertirse en trabajo activo ni, por tanto, producir bienes. Ninguna definición estrecha de los poderes del hombre es consistente con un modelo de sociedad de *hombres*, o al menos con uno en el que los hombres hayan de producir para poder comer. Pero si un hombre, para seguir siendo hombre (esto es, para seguir existiendo), ha de producir, entonces para seguir siendo hombre ha de tener a la vez capacidad para trabajar y acceso a los medios de trabajo. Los poderes de un hombre, en consecuencia, han de incluir

por definición el acceso a los medios de trabajo⁶⁶, y por tanto se reducen cuando no llega a tener libre acceso a ellos. Si no puede lograr ese acceso, sus poderes se reducen a cero, y en una sociedad competitiva tal hombre deja de existir. Si puede conseguir el acceso, pero no libremente, sus poderes se ven reducidos por el precio que tiene que pagar por el acceso, y ese precio mide la cantidad de poder suyo cedido a otros.

Entre el modelo de mercado simple (donde todo el mundo posee tierra o materiales para trabajar) y el modelo del mercado posesivo (en el que algunos no poseen tierra o capital propios), lo que determinados hombres han perdido es el acceso libre a los medios de convertir su capacidad de trabajo en trabajo productivo. Al haber perdido esta parte de sus poderes han de vender continuamente lo que les queda de ellos a los que poseen tierra y capital, y han de aceptar un salario que permite que parte del producto pase a los propietarios de la tierra y del capital. Esto constituye la cesión de sus poderes a otros. Es una cesión continua, puesto que se produce a medida que tiene lugar la producción. Su monto no es fijo, sino que fluctúa en el mercado competitivo a tenor de los cambios en el suministro de trabajo y de capital⁶⁷.

La cesión, naturalmente, no es exclusiva de la sociedad de mercado plena. Pues, aunque no puede existir en la sociedad de mercado simple, se da en todas las sociedades de costumbre y jerárquicas en las que una clase dominante se mantiene a sí misma por medio de los tributos, las rentas o la esclavitud. Lo específico de la cesión en la sociedad de mercado es que aquí se mantiene por medio de la competencia continua entre los individuos a todos los niveles. Todo el mundo es un poseedor de algo, aunque sólo sea de su capacidad para trabajar; todos se ven arrastrados al mercado; y la competencia determina lo que consiguen por lo que tienen para ofrecer. Su beneficio neto registra la cantidad neta de sus poderes cedida a otros (o el beneficio o producto cedido a otros), o la cantidad neta de los otros que ha pasado a ser suya. Dado que eso lo determina el funcionamiento impersonal del mercado, en el que los precios relativos cambian como respuesta a los cambios en los bienes buscados, en la ener-

66. Una definición más estricta de los poderes de un hombre solamente es posible en un modelo *económico* que haga abstracción de la cualidad humana y considere al hombre no ya como un sistema de materia en movimiento que ha de estar en movimiento continuo sino simplemente como el propietario de un factor de la producción llamado trabajo.

67. *Vid. infra*, Nota B, pp. 287-288.

gía y en la capacidad gastadas, en las innovaciones de la producción, en la relación entre el trabajo y el capital y en otros factores, todo el mundo se halla potencialmente en movimiento hacia arriba o hacia abajo en la escala del poder y de las satisfacciones.

El modelo del mercado posesivo exige una estructura legal coercitiva. Como mínimo han de quedar aseguradas la vida y la propiedad, y han de ser definidos los contratos e impuesta su ejecución. El modelo admite también una acción estatal que vaya mucho más allá de este mínimo. El estado puede controlar el uso de la tierra y el uso del trabajo, interferir en el libre flujo del comercio mediante restricciones y derechos arancelarios, fomentar un tipo de industria y desalentar otro, proporcionar servicios libres o con subsidios, socorrer a los desposeídos y exigir niveles mínimos de calidad o de educación; y éstas y otras muchas interferencias impiden que los precios (incluidos los salarios) tengan los niveles que determinaría un mercado no regulado o menos regulado. Lo que el estado hace con ello es modificar algunos de los términos de las ecuaciones que efectúa cada hombre al calcular la conducta más rentable para él. Pero esto no afecta necesariamente a la característica fundamental del sistema, que consiste en que los hombres han de calcular cuáles son las conductas más rentables para ellos y emplear su trabajo, su pericia y sus recursos según señala ese cálculo. Algunos de los datos de éste se modifican, pero los precios todavía se fijan por la competencia entre calculadores. Los precios difieren de lo que serían en un sistema menos controlado, pero en la medida en que son precios siguen moviéndose en respuesta a las decisiones de los competidores individuales; los precios siguen suscitando la producción de bienes y determinando su distribución: aún se trata de un sistema de mercado. El estado puede mover los hilos, por decirlo así, en beneficio de alguna clase de competidores, o modificar las dificultades, sin desalentar la carrera. El estado, como es natural, deliberadamente o no, mediante la misma clase de intervención, puede acabar con la carrera. Pero no necesita hacerlo. Del hecho de la intervención puede inferirse que la intención del estado es debilitar el sistema, o que el debilitamiento del sistema será la consecuencia de la intervención. El modelo del mercado posesivo no exige, por tanto, una política estatal de *laissez-faire*; una política mercantilista es perfectamente consistente con el modelo y de hecho puede resultar necesaria en algunos estadios del desarrollo de una sociedad posesiva de mercado⁶⁸.

68. Vid. *infra*, pp. 68-69 y 92-93.

Cualquiera que sea el grado de la acción estatal, el modelo del mercado posesivo permite que los individuos que desean más placeres de los que ya tienen traten de conseguir para su propio uso los poderes naturales ajenos. Lo hacen a través del mercado, en el que necesariamente está implicado todo el mundo. Dado que el mercado es siempre competitivo, quienes se contentarían con el nivel de satisfacciones que ya tienen se ven obligados a nuevas exacciones por cada intento de los demás de incrementar las suyas. Quienes se contentarían con el nivel que ya tienen no pueden hacerlo sin conseguir más poder, esto es, sin tratar de hacerse con más poderes ajenos para compensar la cantidad creciente que los esfuerzos competitivos de otros están obteniendo de ellos.

La sociedad posesiva de mercado, por tanto, satisface las exigencias de Hobbes. Es una sociedad en la que los hombres que desean más pueden tratar continuamente —y lo hacen— de conseguir parte de los poderes de los otros, de tal manera que obliga a todos a competir por conseguir más poder, y todo ello a través de métodos pacíficos y legales que no destruyen la sociedad por la violencia declarada. La sociedad posesiva de mercado es el único de los tres modelos que satisface las exigencias de Hobbes. Y es difícil imaginar otro modelo que lo haga. Solamente en una sociedad en la que la capacidad para trabajar de cada hombre es propiedad suya, y una propiedad alienable, y es además una mercancía, pueden estar todos los individuos en esta continua relación competitiva de poder.

Que el modelo del mercado posesivo satisfaga (y es el único que lo hace) las exigencias de Hobbes puede atribuirse, naturalmente, a que hemos introducido en este modelo (y excluido de los demás) determinados postulados que Hobbes formula explícitamente para su sociedad. Ciertamente, los postulados *g*) y *h*) —que algunos individuos buscan más placeres de los que tienen, y que algunos tienen más capacidad que otros— en Hobbes son explícitos, y se puede pensar que no eran realmente necesarios para producir nuestro modelo. Es importante mostrar, por tanto, que estos dos postulados, y de hecho los cuatro señalados para convertir el modelo del mercado simple en el modelo del mercado pleno, son necesarios para producir un modelo que corresponda esencialmente a las sociedades de mercado competitivas reales.

El postulado *e*), según el cual la capacidad para trabajar de cada individuo es propiedad suya y enajenable, es, de toda evidencia, necesario: sin él resultaría imposible una de las características esenciales de las sociedades modernas de mercado competitivo. Lo mismo se puede decir del postulado *f*), según el cual la tierra y los recursos

son propiedad de los individuos y además son alienables. Este postulado no es necesario en la sociedad de mercado simple aunque es consistente con ella: el mercado simple de productos funcionaría incluso con derechos fijados e inalienables respecto de la tierra. Pero es necesario para una sociedad de mercado plena. Pues si no fuera posible ceder la tierra y los recursos por medio de un mercado y combinarlos así con el trabajo de la manera más rentable no se podría aprovechar plenamente la disponibilidad del trabajo. El postulado g), según el cual algunos individuos desean un nivel de ingresos o de poder superior al que poseen, es igualmente necesario para una sociedad moderna de mercado competitivo. Sin este postulado no habría incentivo alguno para la acumulación de capital y para la utilización de éste en dar empleo al trabajo, y, por tanto, sin él no habría un mercado general de trabajo. Este postulado, al igual que f), no resulta necesario para una sociedad de mercado simple aunque es consistente con ella; sin embargo es necesario para una sociedad de mercado plena. Finalmente, el postulado h), según el cual algunos individuos tienen más energía, capacidad o bienes que otros, es necesario para una sociedad moderna de mercado competitivo. Pues si algunos individuos no tuvieran inicialmente más bienes que otros, o más posibilidades de adquirirlos que los demás, no habría acumulación de capital, sin lo cual tampoco se daría una utilización general del trabajo.

Los cuatro postulados que distinguen nuestro modelo de mercado pleno del modelo de mercado simple son necesarios para producir un modelo que corresponda esencialmente a las sociedades de mercado competitivo reales. Y son estos postulados los que, al producir una relación mercantil, con el trabajo considerado como una mercancía, satisfacen la exigencia esencial de la sociedad de Hobbes, esto es, el mecanismo por el cual quienes buscan más poder o más placeres pueden aventurarse en una competición no violenta continua por conseguir poder sobre los demás, lo cual obliga a los demás a entrar en la competición.

3.5. *Hobbes y el modelo posesivo*

Hasta aquí he mostrado que solamente el modelo de una sociedad posesiva de mercado corresponde esencialmente a las sociedades modernas de mercado competitivo, y que sólo este modelo satisface las exigencias esenciales de la sociedad de Hobbes. Naturalmente, de eso no cabe inferir que Hobbes tuviera claramente en la mente un modelo de mercado así. Trabajaba con modelos: un modelo mecáni-

co del hombre, un modelo de las relaciones sociales en el que no existe la coerción jurídica, y un modelo de sociedad civilizada. Pero los modelos que acabamos de examinar son construcciones posteriores a Hobbes, y como tales no se le pueden atribuir a él. Tampoco cabe pretender que Hobbes ha de haber utilizado un modelo mercantil semejante en razón de que la naturaleza mercantil de la sociedad inglesa era demasiado clara para que un observador tan agudo la hubiera pasado por alto.

Es evidente que Inglaterra, en el siglo XVII, estaba muy cerca de ser una sociedad posesiva de mercado. Casi la mitad de los hombres eran trabajadores asalariados a tiempo completo; si se cuenta como asalariados a tiempo parcial a los labradores de las aldeas la proporción se aproxima a las dos terceras partes⁶⁹. Aunque la relación salarial no era tan absolutamente impersonal como habría de pasar a serlo en el siglo siguiente, era ya, como sabía Hobbes⁷⁰, una relación esencialmente mercantil. La tendencia a explotar la tierra como capital ya se dejaba sentir mucho, en detrimento de relaciones como las que se dan entre terrateniente y colono, tal como habían sobrevivido a los cambios del siglo XVI⁷¹.

La política estatal acerca del funcionamiento de la economía de mercado, como es natural, distaba mucho del *laissez-faire*. La regulación, el control y las interferencias estatales en el libre juego de las fuerzas del mercado, mediante leyes y órdenes administrativas, eran omnipresentes. No se permitía que los mercados de capital, de tierra, de productos y de trabajo se autorregularan totalmente. Incluso dando por supuesto que gran parte de la legislación y de la acción administrativa resultaba ineficaz, a juzgar por la frecuencia con que tenía que reiterarse, la amplitud del control y de la interferencia estatales es impresionante. Lo era, sin embargo, porque las relaciones del mercado posesivo estaban impregnando la sociedad tan decisivamente que esa amplia regulación estatal resultaba necesaria. Una parte de ella iba encaminada, acertada o desacertadamente, a fomentar la industria y el comercio, pero en su mayor parte trataba de prevenir o reducir las fluctuaciones del mercado o de proteger el

69. Vid. *infra*, Nota T, p. 296. Cf. Clapham, *Concise Economic History of Britain* (Cambridge, 1949), quien señala (pp. 212-213) que los asalariados de toda la vida eran ya la mayoría mucho antes de finalizar el siglo XVII.

70. *Behemoth*, ed. Tönnies, p. 126.

71. Cf. G. Davies, *The Early Stuarts* (Oxford, 1945); de los nuevos terratenientes aparecidos como consecuencia de las guerras civiles dice que «entre ellos y sus arrendatarios no existía vínculo personal alguno; sólo un vínculo de dinero» (p. 271).

orden social contra las consecuencias de tales fluctuaciones. La reglamentación era amplia, además, porque en la época muchos hombres pasaban a depender del trabajo asalariado, y éste dependía, a su vez, de los caprichos del mercado de mercancías, que periódicamente suscitaba desempleo a una escala tal que ponía en peligro el orden público, por lo que los gobiernos se veían obligados a intervenir con fuerza y a hacerlo de muchas maneras⁷². La regulación gubernamental del siglo xvii presuponía una sociedad posesiva de mercado.

Todos los datos indican, por tanto, que la sociedad inglesa del siglo xvii pasaba a ser esencialmente una sociedad posesiva de mercado. Queda la cuestión: ¿hasta qué punto era Hobbes consciente de ello? Por fortuna hay algunas pruebas que van en este sentido. En primer lugar, la afirmación de Hobbes según la cual «también el trabajo humano es un bien que puede cambiarse para obtener ganancia, lo mismo que cualquier otra cosa»⁷³, aunque formulada sólo de manera incidental en una discusión sobre el comercio exterior, es una prueba indiciaria de que daba por supuesta la normalidad de la relación salarial. Más importante es su tratamiento de la justicia conmutativa y distributiva, lo que indica su rechazo deliberado del modelo de una sociedad de costumbre o jerárquica al saber que existía un modelo alternativo y que éste, además, era generalmente aceptado.

Los conceptos heredados de justicia conmutativa y distributiva, tal como los describe Hobbes, son corolarios del modelo de la sociedad de costumbre. Presuponen la validez de niveles de compensaciones distintos de los determinados por el mercado y que tales compensaciones se impongan. La justicia conmutativa es situada «por los autores», dice Hobbes, «en la igualdad del valor de las cosas que se intercambian, y la distributiva en la distribución de beneficios iguales a hombres de igual mérito»⁷⁴. Hobbes apenas disimula su desprecio por estos conceptos. Ambos se rechazan con la frase: «como si fuera injusticia vender más caro que al comprar, o dar a un hombre más de lo que se merece»⁷⁵. Lo que convierte los viejos conceptos en objeto

72. B. E. Supple, *Commercial Crisis and Change in England 1600-1642* (Cambridge, 1959), en un magistral análisis de la inestabilidad de la economía mercantil de aquella época, ha mostrado que la incesante interferencia estatal en materia de salarios, precios, inversiones y comercio fue un intento prolongado por «proteger a Inglaterra de las peores repercusiones de las fluctuaciones económicas sin retroceder en términos de estructura industrial y comercial», y que su principal móvil fue «un acerbado temor al desempleo y a la inestabilidad económica» (p. 251; cf. cap. 10 en general).

73. *Leviathan*, c. 24, p. 189.

74. *Ibid.*, c. 15, p. 115.

75. *Ibid.*

de desprecio es uno de los atributos del modelo de mercado, esto es, que el valor de una cosa es simplemente su precio tal como lo determinan la oferta y la demanda. «El valor de todas las cosas que se contratan se mide por la apetencia de los contratantes, y, por consiguiente, el valor justo es aquel en que convienen en pagarlas»⁷⁶. Como no existe más medida del valor que el precio de mercado, todo intercambio de valores entre personas que contratan libremente es, por definición, un intercambio de valores iguales. El viejo concepto de justicia conmutativa se ha vuelto pues carente de sentido. «Hablando con propiedad, la justicia conmutativa es la justicia de un contratante, es decir, el cumplimiento de un pacto entre uno que compra y otro que vende; o entre uno que arrienda y otro que toma en arrendamiento; o entre prestamista y prestatario; o de intercambios, trueques y otras acciones contractuales»⁷⁷.

Ocurre parecidamente con la justicia distributiva: la distribución de un beneficio igual a hombres de igual mérito se vuelve carente de sentido como principio superior por el que decidir la justicia de una distribución real de compensaciones, pues, en lo que a esto respecta, en el modelo de Hobbes no hay más medida del mérito que la estimación real del mercado. En el modelo de Hobbes, a diferencia de lo que ocurre en el modelo jerárquico, no hay lugar para una estimación del mérito de diferentes hombres en términos de lo que aportan a los objetivos de toda la sociedad, o bien según sus necesidades como partes activas de un organismo social. La justicia distributiva, por consiguiente, se convierte simplemente en «la justicia de quien arbitra un convenio, esto es, en el acto de definir lo que es justo [...] se dice que [el árbitro] distribuye según lo que a cada uno le pertenece»⁷⁸. Y lo que haya de ser propiedad exclusiva de un hombre ha de ser distribuido inicialmente no ya en función de un concepto determinado acerca de los objetivos de la sociedad, sino a tenor de un patrón tan distante de eso como Hobbes consigue imaginar, un patrón vaciado deliberadamente de toda estimación social: ha de ser «*determinado por sorteo*. Pues [...] no es posible imaginar otro medio de distribuir equitativamente»⁷⁹. Al tratar así la justicia conmutativa y distributiva Hobbes se atiene a las conclusiones lógicas de su modelo de sociedad: donde todos los valores se reducen a valores de mercado, la justicia misma se reduce a una idea mercantil. Y al exigir que un concepto mercantil de la justicia sustituya al antiguo concep-

76. *Ibid.*78. *Ibid.*77. *Ibid.*79. *Ibid.* p. 119.

to jerárquico pretende, al parecer, que se ha establecido ya una sociedad mercantil plena admitiendo que eso sólo ha ocurrido en una época reciente.

En el libro de Hobbes dedicado al Parlamento Largo y a la Guerra Civil se encuentran más indicios de que consideraba las relaciones competitivas mercantiles como una intrusión en un modelo más antiguo de la sociedad inglesa. Una de las razones a las que atribuía que tantas gentes abandonaran al rey, y, por consiguiente una de las razones de la Guerra Civil, era que «las personas en general» (es decir, los hombres que tenían alguna propiedad, pues «entre el pueblo llano había muy pocos a los que les importara gran cosa una causa u otra, y muchos habrían tomado cualquier partido por la paga o por el pillaje»⁸⁰) creían que cada uno «era tan amo de cuanto poseía como para que sin su consentimiento nada pudiera serle quitado para la seguridad común»⁸¹. Hobbes percibía agudamente que esta creencia no formaba parte de la concepción feudal de la propiedad antes predominante, y que tal modo de pensar se había desarrollado entonces hasta tal punto que cabía tenerla por la causa de la Guerra Civil. Observaba que los mismos que sostenían esta concepción nueva del derecho de propiedad individual incondicional utilizaban el antiguo orden jerárquico simplemente para conseguir sus nuevos propósitos. «El título de rey, pensaban ellos, no es sino un título del más alto honor, y los de gentilhomme, caballero, barón, conde y duque no eran más que escalones para ascender a él con la ayuda de las riquezas»⁸².

Hobbes atribuía la Guerra Civil a la nueva fuerza de la moralidad del mercado y de la riqueza conseguida en el mercado. Trataba la guerra como un intento de destruir la vieja constitución y sustituirla por otra más favorable a los nuevos intereses mercantiles. Los enemigos del rey, «que pretendían que se aliviara al pueblo de impuestos, y otras cosas especiosas, tenían el control de las bolsas de la ciudad de Londres, así como de la mayor parte de las ciudades y corporaciones municipales de Inglaterra, amén de las de muchas personas particulares»⁸³. A las gentes las seducían las nuevas doctrinas religiosas, y una de las más importantes de ellas, la presbiteriana, era bien recibida entre otras razones porque no «arremetía contra los vicios lucrativos de los comerciantes o artesanos, [... por lo que los presbiterianos...] gozaban de la devoción no sólo de casi todos

80. *Behemoth*, ed. Tönnies, p. 2.

81. *Ibid.*, p. 4.

82. *Ibid.*, p. 4.

83. *Ibid.*, p. 2.

los ciudadanos de Londres sino también de la inmensa mayoría de las otras ciudades y villas de mercado»⁸⁴; también atraía a las gentes, en parte, la nueva creencia en el derecho de propiedad incondicional⁸⁵. Que las personas se sintieran atraídas por eso y que los comerciantes tuvieran el dinero necesario para sostener un ejército era para Hobbes explicación suficiente de la guerra. Hay un eco de Harrington en el comentario que, al llegar a este punto, formula el interlocutor en el diálogo: «Cuando el pueblo se encuentra en ese estado, el rey, creo yo, está ya desposeído de su gobierno, de modo que ninguna necesidad tenían de tomar las armas para conseguirlo. Pues no puedo imaginarme cómo podría el rey llegar a oponerles resistencia»⁸⁶.

Más adelante Hobbes vuelve a retomar en su análisis el papel crucial representado por la nueva riqueza mercantil. Las fuerzas parlamentarias estaban financiadas por «la ciudad de Londres y otras corporaciones municipales»⁸⁷, y sus agravios eran los impuestos, «de los cuales los ciudadanos, esto es, los comerciantes, cuya profesión es su ganancia privada, son por naturaleza enemigos mortales, ya que su única gloria es enriquecerse hasta el exceso gracias a saber comprar y vender»⁸⁸. Hobbes también era consciente de que los comerciantes conseguían su riqueza comprando el trabajo ajeno. Desecha la justificación corriente de sus actividades, según la cual «se ha dicho que de todas las profesiones la de los comerciantes es la más beneficiosa para la comunidad, al dar trabajo a la clase de gente más pobre», señalando concisamente que eso es hacer «que la gente pobre les venda su trabajo a sus propios precios; de modo que la mayor parte de los pobres podría ganar más trabajando en Bridewell que hilando, tejiendo y haciendo otros trabajos semejantes; y callando que al trabajar un poco pueden salir de apuros, para desgracia de nuestra manufactura»⁸⁹. Hobbes había comprendido perfectamente la justificación paternalista de la relación de trabajo asalariado. Había comprendido que es anacrónico justificar el trabajo asalariado en términos de un modelo paternalista de sociedad fundamentalmente incompatible con una relación mercantil.

La Inglaterra que Hobbes describe en *Behemoth* es una sociedad mercantil completa. El trabajo es una mercancía, y existe tanta oferta

84. *Ibid.*, p. 25.

85. *Ibid.*, p. 4.

86. *Ibid.*, p. 4. Cf. Harrington, *Oceana*: «Por tanto fue la descomposición de este gobierno lo que causó la guerra, no la guerra la descomposición de este gobierno» (en *Works*, 1771, p. 65).

87. *Behemoth*, p. 110.

88. *Ibid.*, p. 126.

89. *Ibid.*, p. 126. [Bridewell era un penal para locos y vagabundos. *N. del T.*]

de trabajo que los compradores hacen bajar su precio al nivel de la mera subsistencia⁹⁰. La riqueza derivada de las operaciones mercantiles se ha acumulado hasta tal punto que sus poseedores son capaces de poner en cuestión un estado cuyo poder fiscal es visto como una intrusión en sus derechos. Y este desafío triunfa porque tienen el dinero necesario para sostener un ejército; el desafío sólo es posible porque la gente ha llegado a dar más valor a la adquisición de riquezas por medio del mercado que a las obligaciones tradicionales o a las jerarquías establecidas. Se ha llegado a la Guerra Civil debido a que la sociedad inglesa ha cambiado así.

La explicación de Hobbes acerca de las causas de la Guerra Civil implica pues cierto reconocimiento por su parte de que la sociedad mercantil era una intrusión en una sociedad preexistente. Con todo, su reconocimiento no fue claro ni completo. De haberlo sido difícilmente hubiera tratado a la sociedad como tal como una serie de relaciones esencialmente mercantiles, como hizo en el *Leviatán* y en los demás tratados teóricos. Pero incluso ahí hay cierto reconocimiento de que la moralidad del mercado era diferente de la moralidad tradicional, como en su tratamiento de la justicia conmutativa y distributiva. Podemos conjeturar que la facilidad con que Hobbes atribuía relaciones esencialmente mercantiles a todas las sociedades posiblemente se debe a que compartía la opinión, corriente entre los hombres del Renacimiento, según la cual la sociedad civilizada se limitaba a la Grecia clásica, a Roma y a la Europa occidental post-medieval. Como las sociedades clásicas habían sido en cierta medida sociedades mercantiles, fácilmente se podía considerar que encajaban bien en un modelo inferido ante todo de la sociedad mercantil más acabada de su propia época. Y, una vez establecido el modelo, no era difícil aplicarlo al sector más civilizado de las demás sociedades, es decir, a sus clases superiores activas, pues las relaciones entre los hombres situados en el nivel más alto de la escala social en sociedades no mercantiles tendían a consistir en una lucha competitiva por el poder parecida a la relación mercantil. Independientemente de que éste fuera o no el hilo del pensamiento de Hobbes, y de lo conscientemente que elaborara su modelo de sociedad a partir de su apreciación de los atributos mercantiles de la sociedad del siglo XVII, está claro que su modelo se acerca mucho al de la sociedad posesiva de mercado.

He puesto de manifiesto que el razonamiento de Hobbes desde la

90. Cabe preguntarse si de esta observación derivó Hobbes la opinión de que el valor o precio de un hombre está determinado por el comprador, no por el vendedor (*Leviathan*, c. 10, p. 67).

naturaleza fisiológica del hombre al necesario intento de todos los hombres que viven en sociedad de conseguir cada vez más poder sobre los demás exige la proposición de que el poder de cada uno se opone a los poderes de los demás y los resiste; que esta proposición, aunque se suponga inferida de un postulado fisiológico según el cual todos los hombres desean innatamente tener un poder ilimitado sobre otros, exige al menos el supuesto adicional de un modelo de sociedad que permita una invasión pacífica continua de cada uno por parte de todos los demás; y que si la proposición se considera deducida del postulado fisiológico de que sólo algunos hombres desean innatamente más, exige un modelo de sociedad que no solamente permita la invasión continuada de la esfera de cada uno por todos los demás sino que además obligue a los hombres modernos a realizar esa invasión; que el único modelo que satisface estas exigencias es la sociedad posesiva de mercado, la cual corresponde esencialmente a las sociedades de mercado competitivas modernas; que los postulados explícitos de Hobbes (en particular, que el trabajo es una mercancía, que algunos hombres desean aumentar su nivel de satisfacciones y que algunos tienen más poder que otros naturalmente), son esencialmente los de una sociedad posesiva de mercado; que el modelo de sociedad que Hobbes construyó en su análisis del poder, la estimación y el honor, y que confirmó en su análisis de la justicia conmutativa y distributiva, corresponde esencialmente al modelo del mercado posesivo; y que, aunque Hobbes no fue plenamente consciente de esta correspondencia, algunos indicios le muestran consciente de la particular adecuación de su análisis a la sociedad del siglo XVII.

3.6. *La inadecuación del estado de naturaleza*

Hemos llegado pues al punto en que Hobbes pasó de sus postulados fisiológicos iniciales a la conclusión de que todos los hombres tratan necesariamente de conseguir más poder sobre los demás al introducir supuestos que únicamente son válidos para sociedades posesivas de mercado. Sólo después de fundamentar su conclusión de que todos los hombres que viven en sociedad tratan necesariamente de conseguir más poder sobre los demás, introdujo su estado de naturaleza hipotético, del cual, a su vez, infirió la necesidad del estado soberano.

He señalado anteriormente⁹¹ que los supuestos sociales de Hobbes no sólo eran necesarios para inferir que todos los hombres que viven

91. *Vid. supra*, pp. 30 y 43.

en sociedad tratan necesariamente de conseguir más poder sobre los demás sino también para la deducción de Hobbes del comportamiento del hombre en el estado de naturaleza. Cabe pensar que este punto no ha sido demostrado todavía. Pues no se ha mostrado específicamente que la conclusión de que todos los hombres tratan de conseguir más poder sobre los demás, o el análisis social que lleva a esta conclusión, sea necesario para la deducción del comportamiento en el estado de naturaleza. ¿Podía haber inferido Hobbes el comportamiento de los hombres en el estado de naturaleza directamente de los postulados fisiológicos, sin mostrar que los hombres que viven en sociedad tratan de conseguir más poder sobre los demás? Tal vez la cuestión no sea muy importante, puesto que de hecho se tomó mucho trabajo en mostrar que todos los hombres que viven en sociedad tratan siempre de conseguir más poder antes de colocar a tales hombres en el estado de naturaleza hipotético. Sin embargo, resulta fácil comprender que no hubiera podido inferir el comportamiento en el estado de naturaleza partiendo solamente de los postulados fisiológicos.

Cierto es que Hobbes podía haber deducido el comportamiento en el estado de naturaleza simplemente del postulado fisiológico de que todos los hombres tratan de perpetuar su propio movimiento, añadiendo el postulado de que *algunos* tratan siempre de conseguir más poder sobre los demás⁹²: estos dos postulados, cuando por hipótesis se elimina todo derecho, producen la necesidad de que *todos* los hombres traten de conseguir más poder que los demás, esto es, el comportamiento en el estado de naturaleza. Pero este segundo postulado no procede de la observación o del análisis físico, sino de la observación y el análisis de las relaciones sociales. Si lo calificamos de postulado fisiológico, entonces hay que decir que incluso los postulados fisiológicos de Hobbes se refieren a la fisiología de hombres que viven en sociedad. Sin embargo, dejando de lado las definiciones, hay otra razón por la cual Hobbes no habría deducido el comportamiento en el estado de naturaleza de los postulados fisiológicos únicamente, incluso aunque el postulado de que algunos tratan de conseguir poder sobre otros se considerase fisiológico. La razón es que al hacerlo así no habría sido coherente con su método ni con su propósito.

Pues su propósito consistía en convencer a los hombres de que necesitaban reconocer a un soberano, y su método consistía «simple-

92. O, naturalmente, del postulado único de que todos los hombres tratan de manera innata de conseguir un poder ilimitado sobre los demás, que como he razonado anteriormente (pp. 53-54), no es estrictamente un postulado fisiológico.

mente en mostrar a los hombres lo que ya sabían o podían saber por su propia experiencia»⁹³. El éxito de su intento dependía necesariamente de esto. Y, para ello, tenía que mostrarles tales como eran en la sociedad. Acaso podía haber argumentado la necesidad de un soberano sin la hipótesis artificial del estado de naturaleza, simplemente deduciéndola de que cuantos viven en sociedad tratan necesariamente de conseguir poder sobre los demás. Con todo, no podía esperar que sus lectores comprendieran la necesidad de un soberano simplemente a partir de un estado de naturaleza hipotético sin haber mostrado previamente cuál era el comportamiento necesario de los hombres en sociedad. Sólo en la medida en que su comportamiento en el estado de naturaleza hipotético correspondiera a su comportamiento necesario en sociedad, las deducciones hechas a partir del estado de naturaleza podían tener alguna validez para hombres que vivieran ya en una (admitidamente imperfecta) sociedad.

Concluyo, pues, que Hobbes necesitaba los postulados sociales para pasar de sus postulados fisiológicos a una formulación del comportamiento necesario de los hombres en un estado de naturaleza a partir del cual pudiera ser deducida, de un modo válido, la necesidad de un soberano.

4. LA OBLIGACIÓN POLÍTICA

4.1. *De la motivación a la obligación*

Una vez establecido que la inclinación general de todos los hombres es la búsqueda de cada vez más poder sobre los demás, Hobbes quedó en situación de mostrar fácilmente que, si no hubiera un poder capaz de intimidar a todos los hombres, sus vidas serían necesariamente miserables e inseguras hasta el peor extremo. Había postulado ya que todos los hombres tratan de vivir, y de vivir cómodamente. De ahí se sigue que unos hombres racionales que calcularan plenamente las consecuencias de sus acciones debían evitar semejante condición admitiendo un poder capaz de intimidar a todo el mundo. Para hacerlo debían concluir un pacto recíproco, o actuar como si lo hubieran concluido, por el cual todos cedieran simultáneamente a algún hombre o grupo de hombres los derechos a protegerse a sí mismos que habrían tenido de no existir un poder

93. *Elements*, parte I, c. I, secc. 2, p. 1.

común para hacerlo por todos. Esta cesión de derechos es lo que crea la obligación para con el soberano. Y dado que este pacto impone una restricción a los apetitos, no puede ser vinculante sin un poder para hacerlo cumplir; de ahí que los hombres hayan de ceder sus poderes naturales al mismo tiempo que sus derechos naturales. Ello le da al soberano una autoridad absoluta y el poder suficiente para utilizarla efectivamente. Sólo al reconocer a tal autoridad pueden los hombres: *a)* esperar evitar el peligro constante de muerte violenta y todos los demás males que de otro modo pesarían inevitablemente sobre ellos debido a la búsqueda, necesariamente destructiva, de poder de cada uno sobre los demás; y *b)* esperar asegurar las condiciones de una vida acomodada que necesariamente desean. De ahí que todo hombre que comprenda las exigencias de la naturaleza humana, y las consecuencias necesarias de tales exigencias, haya de reconocer la obligación hacia un soberano.

De esta manera Hobbes cree haber deducido la necesidad que todo hombre tiene de reconocer a un soberano, y, además, haberla deducido de los hechos de la naturaleza humana y de las consecuencias necesarias de tales hechos. Cree que la obligación así deducida es una obligación moral; cuando un hombre ha cedido derechos a otro, «se dice entonces que está obligado a no impedir que aquellos a quienes se ha concedido o dejado este derecho se beneficien de él; y que *debe*, y es su deber, no anular ese acto suyo que ha realizado por propia voluntad»⁹⁴. En suma, Hobbes cree haber deducido la obligación moral de los hechos, el *debe ser* del *es*.

Nuestro análisis de las secciones 2 y 3 no se ha referido a esta pretensión. Hemos mostrado sólo que entre los hechos de los que Hobbes infería la obligación política figuraban algunos relativos al carácter histórico o socialmente adquirido de los hombres, y también que algunos de tales hechos sólo se pueden postular propiamente del hombre que vive en una sociedad posesiva de mercado. Las cuestiones acerca de si la obligación política de Hobbes es propiamente moral, y no una regla de prudencia política, y acerca de si su pretensión implícita de haber inferido la obligación moral de los hechos puede ser aceptada o no, son, en todo caso, cuestiones válidas, todavía abiertas, y que han de ser consideradas aquí.

94. *Leviathan*, c. 14, p. 101.

4.2. *Obligación moral o prudencial*

Por el mismo carácter sumario de la descripción que acaba de dar Hobbes de la inferencia de la obligación, puede parecer que tal obligación política es únicamente prudencial. Parece haber demostrado sólo que, con una visión amplia de su propio interés, los hombres tendrían que reconocer su obligación para con un soberano. La obligación, que se basa enteramente en el interés propio, no puede calificarse estrictamente, según se dice, de moral⁹⁵. Si se advierte que Hobbes dedujo su deber político solamente del interés propio, y si se acepta la definición de obligación moral como una obligación basada en algo distinto del interés propio, entonces, naturalmente, la cuestión está resuelta: la obligación de Hobbes no es una obligación moral. Pero ésa es una respuesta demasiado fácil que suscita, simplemente, otra pregunta: ¿hay más razones para aceptar esa definición que para rechazarla, y rechazar con ella la distinción estricta entre obligación moral y regla prudencial, así como la superioridad de la obligación moral? Hobbes lo negaba. Algunos de sus críticos lo consideran evidente. ¿Hay algún modo de decidir entre ellos?

El alegato de los moralistas en favor de la distinción entre obligación moral y prudencial parece basado en una diferencia supuestamente seria de la efectividad probable de las dos clases de obligaciones. Se dice que una obligación basada solamente en un interés propio ilustrado no puede considerarse vinculante cuando entra en conflicto con un interés propio a corto plazo, mientras que una obligación propiamente moral no tiene tal debilidad porque se basa en algún principio situado más allá del interés egoísta. Pero esta distinción, y la superioridad de la obligación moral, se crean simplemente por definición. Para que la distinción sea de auténtica importancia práctica sería necesario mostrar que es más probable que un principio de obligación «moral» se sostenga con más firmeza que un principio prudencial. La debilidad de la obligación prudencial es evidente. Pero salvo que se pueda mostrar que la obligación «moral» no encierra igual o mayor debilidad, la distinción no es significativa. La capacidad de obligar de cada clase de obligación solamente puede ser probada en la práctica; descansa en la capacidad de cada una de ellas para conseguir aceptación.

Hobbes no creía que un principio de obligación basado en algo distinto del interés egoísta pudiera ser aceptado más amplia y firmemente que el basado en el interés egoísta; no veía que fuera más

95. *Vid. infra*, Nota C, p. 288.

ampliamente aceptado, es decir, aceptado por sus méritos racionales, con independencia de que «espíritus invisibles» militaran en su favor. Un principio de obligación del que se dice que está mandado por Dios se puede sostener más firmemente que un principio que tiene que apañárselas por su cuenta. Pero si esos principios impuestos son rechazados, como los rechazaba Hobbes⁹⁶, nos quedamos sin una diferencia clara entre una obligación prudencial y una obligación racional de otra clase. La efectividad de las filosofías morales del pasado no impresionaba a Hobbes: pensaba que la obligación de nuevo tipo que proponía tenía mayores posibilidades de ser eficaz por estar más estrictamente relacionada con las capacidades y necesidades del hombre.

Pues aunque la obligación que proponía se fundamentaba en el interés egoísta del hombre y, menos noblemente todavía, en el temor, se basaba también en la razón humana. Hobbes pensaba en lo mejor de lo que son capaces los hombres sin introducir fraudulentamente sanciones religiosas, y pensaba también que era más moral que los hombres se basaran en su propia razón que invocar deidades o esencias imaginadas e incognoscibles. Pensaba que su obligación racional, aunque interesada, era tan moral como podía serlo una obligación. Decir que Hobbes tenía una razón tan buena para llamar moral a esta obligación como la que tienen, o tenían, otros filósofos para negarle este título no es pretender que la obligación de Hobbes sea más eficaz que otras o siquiera tanto como ellas: es simplemente afirmar que la carga de la prueba debe pesar tanto sobre Hobbes como sobre los demás. Lo que hizo Hobbes, en realidad, fue trasladar la carga de la prueba a los moralistas a sabiendas de que les sería imposible sostenerla. A falta de tal prueba, la obligación de Hobbes se puede seguir calificando de moral.

Pero Hobbes no pretendía vencer simplemente por incapacidad del adversario. La confianza que tenía en su propia posición se basaba en parte en un postulado que hasta aquí sólo hemos señalado de manera incidental y que ahora ha de ser examinado más de cerca. Es el postulado de la igualdad de los hombres. Hasta ahora sólo ha sido mencionado como un postulado necesario para mostrar por qué la lucha por el poder en un estado de naturaleza jamás podría terminar. Pero es mucho más importante. Mediante ese postulado Hobbes deduce el derecho y la obligación a partir del hecho.

96. *Vid. infra*, Nota D, p. 288.

4.3. *El postulado de la igualdad*

Hobbes postula dos clases de igualdad entre los hombres: igualdad de capacidad e igualdad de expectativas de satisfacer sus deseos. Cada una de ellas implica, en su opinión, una igualdad de derecho. La igualdad de capacidad se formula como evidente por la experiencia y la observación. Los hombres no son absolutamente iguales por su capacidad, pero lo son tanto que el más débil fácilmente puede matar al más fuerte, y esto implica una igualdad moral. La cuestión queda formulada en las tres versiones de la teoría de Hobbes:

Y en primer lugar, si consideramos cuán pocas diferencias de fuerzas o de saber hay entre hombres maduros, y con qué facilidad el más débil en fuerza o en ingenio, o en ambas cosas, puede destruir totalmente el poder del más fuerte, dado que para quitarle la vida a un hombre sólo se necesita algo de fuerza, podemos concluir que los hombres, considerados en su mera naturaleza, deben admitir entre ellos la igualdad...⁹⁷.

Y si reparamos en los hombres maduros, y vemos cuán frágil es la estructura del cuerpo humano [...], y lo fácil que es, incluso para el más débil, matar al más fuerte, no hay razón alguna para que alguien, fiándose de sus fuerzas, se crea que la naturaleza le haya hecho superior a los demás. Iguales son los que pueden hacer lo mismo unos contra otros. Ahora bien, los que pueden hacer lo mayor (esto es, matar), tienen igual poder. Todos los hombres, por tanto, son por naturaleza iguales entre sí⁹⁸.

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades del cuerpo y del alma que, aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo pretenda para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda pretender con igual derecho. Pues [...] el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte [...]⁹⁹.

En cada una de estas versiones encontramos un principio de derecho u obligación derivado de una proposición sobre los hechos observados. Se sostiene que de la señalada igualdad se sigue que los hombres deben admitir entre ellos la igualdad (*Elements*); que no hay

97. *Elements*, parte I, c. 14, secc. 2, p. 54.

98. *Rudiments*, c. 1, secc. 3, p. 25.

99. *Leviathan*, c. 13, p. 94.

razón alguna para que un hombre se crea superior a los demás (*De Cive*); que un hombre no puede pretender (con derecho) un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar (*Leviatán*). Hobbes considera que una igualdad de hecho establece una igualdad de derecho sin introducir juicios de valor extraños o premisas morales. No prueba que el hecho implique el derecho; supone, simplemente, que lo implica porque no hay razón alguna en sentido contrario. No hay razón alguna para que un hombre deba considerarse por encima de los demás; luego, es evidente que no debe hacerlo.

La segunda clase de igualdad que postula Hobbes es la igualdad de expectativas de encontrar satisfacción. En el *Leviatán* la presenta como una consecuencia de la primera clase de igualdad: «De esta igualdad en las facultades surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines»¹⁰⁰. En los *Elementos* y en el *De Cive* el acento se pone más bien en que todos los hombres desean igualmente conservar sus vidas, y en estas dos formulaciones se considera que la igualdad de hecho implica una igualdad de derecho:

Y así la necesidad natural hace que los hombres quieran y deseen *bonum sibi*, lo que es bueno para sí mismos, y eviten lo que les es dañoso; pero el enemigo natural más terrible de todos es la muerte, de la que esperamos la pérdida de todo poder y también los mayores sufrimientos corporales; no es contra razón que un hombre haga todo lo posible por preservar su propio cuerpo y sus miembros tanto de la muerte como del dolor. Y a lo que no es contra razón lo llaman los hombres derecho, o *jus* [...] ¹⁰¹.

Pues todo hombre desea lo que para él es bueno y huye de lo que es malo, pero huye sobre todo del principal de los males naturales, que es la muerte; y lo hace por cierto impulso natural, igual que las piedras siempre caen. Por tanto, no es absurdo, ni censurable, ni va contra los dictados de la razón verdadera que un hombre ponga todo su empeño en preservar y defender su propio cuerpo y sus miembros de la muerte y de la aflicción. Y lo contrario a la recta razón todos los hombres consideran que lo hacen justamente, y con derecho... ¹⁰².

Se puede objetar que en estos pasajes Hobbes oculta una connotación moral en su «razón» o en su «recta razón». Pero también se puede decir que aquí hace lo mismo que en su argumentación desde la igualdad de capacidades a la igualdad de derechos, esto es: dar por

100. *Ibid.*, p. 95.

101. *Elements*, parte I, c. 14, secc. 6, pp. 54-55.

102. *Rudiments*, c. 1, secc. 7, pp. 26-27.

supuesto que las consecuencias de la igualdad natural de necesidades de los hombres que no son manifiestamente absurdas o reprobables pueden ser tomadas como consecuencias de derecho. La carga de la prueba se les traslada una vez más, por decirlo así, a los moralistas. Hobbes deduce los derechos de que todo hombre tiene necesidades y ha de tratar de satisfacerlas.

Cabe objetar aún que en estos pasajes Hobbes no ha deducido el derecho del hecho, sino que ha introducido, al lado del postulado de hecho, un postulado de derecho, es decir, el postulado de un derecho igual a la vida. Y es cierto que se afirma un derecho igual a la vida, pero la cuestión está en que Hobbes lo trata como ya contenido en el postulado de hecho. Y lo puede tratar así gracias a su postulado inicial del materialismo mecánico. Puesto que los hombres son sistemas materiales automáticos que tratan por igual de mantener su propio movimiento, y puesto que son igualmente frágiles, no hay razón alguna por la que no hayan de tener iguales derechos. Tales son los derechos cuya cesión a un soberano crea la obligación política. Hobbes puede tratar su obligación política como una obligación moral porque se deriva de la cesión de unos derechos que él trata como derechos morales. La moralidad entra en el razonamiento no en el tardío estadio de la conclusión del contrato social, sino en la fase inicial de deducción de la igualdad de derecho a partir de la declarada igualdad de capacidad y necesidades.

Al derivar así del hecho el derecho y la obligación, Hobbes adopta una posición radicalmente nueva. Supone que no hay que introducir el derecho desde fuera del reino de los hechos, sino que ya existe en éste; y que, salvo que se pudiera probar lo contrario, se podía suponer que el derecho igual está implicado en la igual necesidad de movimiento continuado.

Esta posición significa en la teoría política un salto tan radical como lo fue en la ciencia natural la formulación de Galileo de la ley del movimiento uniforme, sin ser independiente de ella. En cada uno de los casos se inicia un cambio revolucionario mediante un simple cambio de supuestos. Con anterioridad a Galileo, se suponía que un objeto en reposo permanecería inmóvil a menos que lo moviera alguna otra cosa, y que permanecería en movimiento mientras se le aplicara alguna fuerza externa. Galileo supuso que un objeto en movimiento permanecería en movimiento a menos que alguna cosa lo parara, y que este movimiento no exige la aplicación continuada de una fuerza exterior.

La inversión de supuestos de Hobbes fue algo parecido. Se puede decir que, desde Platón, los derechos y las obligaciones siempre se

habían inferido de las capacidades y los deseos de los hombres, pero la inferencia era siempre indirecta: se iba de las capacidades y deseos de los hombres a unos supuestos designios de la naturaleza o a la voluntad de Dios, y de ahí a los derechos y obligaciones humanos. Las capacidades y deseos humanos se trataban como consecuencias de los designios de la naturaleza o de la voluntad de Dios; y al ser tratados estos últimos como la causa de las capacidades y de los deseos de los hombres, se suponía también que eran la fuente del derecho y de la obligación moral. El designio o la voluntad divinos, introducidos desde fuera del universo observado, se hipostatizaban como una fuerza extraña impuesta constantemente a los hombres (por la razón o por vía de la revelación). Las obligaciones y derechos, en este supuesto, no existirían de no haber una fuerza extraña que los impusiera. La cuestión de cuáles eran esos derechos y obligaciones dependía del designio o la voluntad que adscribieran los filósofos a la fuerza extraña; y los filósofos, generalmente, consideraban que los derechos y obligaciones eran desiguales¹⁰³.

Hobbes volvió del revés la suposición. En vez de encontrar derechos y obligaciones solamente en una fuerza externa los supuso implicados en la necesidad de cada mecanismo humano de perpetuar su propio movimiento. Y como, para conseguirlo, cada mecanismo humano ha de afirmar sus propias exigencias, no podía tratar de imponerles un sistema de valores desde fuera o desde arriba. De ahí que no resultara relevante buscar una jerarquía de deseos, de derechos o de obligaciones. Había que suponerlos iguales para todo el mundo.

La negativa de Hobbes a admitir diferencias morales en los deseos de los hombres y su aceptación de la necesidad igual de movimiento continuado como suficiente fuente de derechos es lo que constituye su revolución en la teoría política y moral. Hobbes fue el primero en inferir los derechos y las obligaciones a partir de los hechos, sin introducir en éstos ningún elemento fantasioso.

4.4. *La moralidad, la ciencia y el mercado*

Cuando se considera así el pensamiento de Hobbes se pone de manifiesto una conexión fundamental entre su teoría política y su materialismo científico. Reducir los seres humanos a sistemas materiales que se mueven y se dirigen por sí mismos le permitía (y le exigía) suponer que era igualmente necesario el movimiento continuado de

103. *Vid. infra*, p. 93.

cada uno. Aceptar el postulado de la nueva ciencia física, según el cual el movimiento continuo no exige la aplicación continua de una fuerza exterior, le permitía prescindir de todo postulado de designio moral impuesto desde fuera, y suponer en cambio que los valores, derechos y obligaciones morales están implicados en las capacidades y necesidades de los autómatas, de los mecanismos automáticos iguales. Como el movimiento es igualmente necesario para cada uno de tales mecanismos, y como no hay nada más que movimiento, la única moralidad que podía existir tenía que ser deducida de ese mismo movimiento. La moralidad es lo que más conduce al movimiento continuado. De ahí que, a un nivel simple y primario, cada uno tiene derecho a su movimiento continuado. Y cada uno, al ser una máquina racional, calculadora y que se corrige a sí misma, es capaz de obligarse a aquellas reglas que pueden ser necesarias para asegurar una mayor posibilidad de movimiento continuado. Como sus propios movimientos, de no ser corregidos por sí mismos, someterían a los autómatas a colisiones continuas, con la consiguiente pérdida de movimiento, la corrección (esto es, un sistema moral de obligación) es tan necesaria como posible.

Así, la deducción de Hobbes del derecho y la obligación a partir del hecho, por vía del postulado de la igualdad, parece hacerse posible por su aceptación de los supuestos materialistas que tomó de la nueva ciencia del siglo XVII. Según este modo de ver, el materialismo de Hobbes no es una reflexión tardía ni un adorno externo, sino parte esencial de su teoría política. Su materialismo es una condición necesaria para su teoría de la obligación política.

No era, como es natural, condición suficiente de ella. Pues además del supuesto materialista (según el cual los hombres son sistemas automáticos de materia en movimiento) necesitaba el postulado de que el movimiento de cada individuo se opone necesariamente al movimiento de todos los demás. Este segundo postulado no se halla contenido en su materialismo mecánico sino que se deriva, como hemos visto, de su supuesto del mercado. El postulado de la oposición de movimientos fue lo que le permitió tratar a todos los individuos como igualmente inseguros, y a partir de ahí como igualmente necesitados de un sistema de obligación política.

Así, para permitir a Hobbes la deducción de la obligación política eran necesarios el postulado materialista y el del mercado. El postulado materialista le autorizaba a decir que los individuos tienen igual necesidad de movimiento continuado, y que, a falta de razones en sentido contrario, se podía considerar que la necesidad igual determinaba un derecho moral igual, haciendo así posible la obligación

moral. El postulado del mercado le autorizaba a decir que los hombres son iguales en inseguridad, y a inferir así la necesidad de la obligación moral. En otras palabras: el postulado materialista y el del mercado eran necesarios para suscitar los pretendidos hechos —las dos clases de igualdad— de los que Hobbes entendía derivar la obligación.

Dado que el postulado materialista y el del mercado eran necesarios, y que Hobbes utilizó los dos, no necesitamos preguntarnos cuál es el más importante o cuál surgió primero en su pensamiento. Pero podemos señalar que los postulados del mercado resultan esenciales: sólo una sociedad tan fragmentada como la mercantil puede ser tratada plausiblemente como un sistema mecánico de individuos autómatas. No sabemos si su visión de la sociedad como sistema de relaciones mercantiles condujo a Hobbes a su atrevida hipótesis materialista, o si su fascinación por la nueva ciencia le indujo a buscar un modelo de sociedad susceptible de ser tratada en términos mecánicos y a descubrir así el modelo del mercado. Pero podemos afirmar que los supuestos mercantiles hicieron posible el intento de Hobbes de trasponer al análisis social los postulados mecánicos de la nueva ciencia.

Hay todavía otro aspecto en el cual los postulados del mercado contribuyeron a la creencia de Hobbes de que podía inferir la obligación a partir del hecho. La sociedad posesiva de mercado tiene la singular característica de que en ella el valor o el mérito de cada uno está determinado por el mercado. Los valores, los títulos, y de ahí los derechos efectivos, están en realidad determinados por una fuerza que no es puramente subjetiva pero tampoco sobrenatural. Hobbes se aferró a esto y concluyó que no necesitaba otro criterio para los valores o los derechos: las viejas ideas de la justicia conmutativa y distributiva, basadas en un criterio de derecho situado al margen y por encima de cualquier hecho, quedaban en su opinión totalmente superadas. Los hechos del sistema de mercado proporcionan, según Hobbes un criterio de valor. Pensaba que ese criterio se podía considerar también como un criterio de justicia al satisfacer una exigencia de todo principio moral como es trascender los deseos subjetivos de los hombres. A partir de ahí podía considerar innecesario seguir basándose en principios morales introducidos en el razonamiento desde fuera de los hechos.

En suma: los postulados mercantiles de Hobbes daban dos razones distintas para creer que podía inferir la obligación moral y el derecho de los hechos. En primer lugar, los hechos de la condición del hombre que vive en sociedad, tal como los analizaba, incluían

una necesidad igual de movimiento continuado, una oposición universal de movimientos, y, por tanto, una inseguridad igual. La igualdad de necesidad y de inseguridad, al ser más fundamental en su análisis que cualquier desigualdad, le autorizaba a suponer derechos morales iguales, y de ahí la posibilidad de la obligación moral, sin postular designio ni voluntad algunos extraños a los individuos mismos. En segundo lugar, los hechos, tal como los analizaba Hobbes, incluían un criterio de derecho objetivo pero no sobrenatural.

Estos dos supuestos atributos de los hechos muy bien podían haber bastado, cada uno por sí solo, para hacer presumir a Hobbes que podía inferir la obligación de los hechos solos, sin inconsistencia o sofisma lógicos de ninguna clase. Juntos, y reforzándose mutuamente, bastan de sobra para haberle conducido a esta suposición. La consideremos equivocada o no, o consideremos equivocado el modo en que la hizo, podemos conceder que la creía acertada. Nada autoriza, por tanto, a ver en su teoría un grado de consistencia mayor, suponiendo que en realidad hacía un razonamiento completamente diferente. Si hemos de comprender a Hobbes, y criticarlo, debemos seguir la relación que veía él entre los hechos y la obligación, en vez de dejarla de lado con el pretexto de que ningún pensador coherente habría supuesto algo semejante.

4.5. *La presunción de la obligación a partir del hecho*

Hemos visto hasta aquí cómo el reconocimiento de Hobbes de los atributos esenciales de la sociedad mercantil le condujo a creer que los hechos sobre la sociedad contenían todo lo necesario para la deducción de una obligación política que fuera moralmente vinculante para hombres racionales. Antes de examinar los méritos de esta particular inferencia tenemos que considerar si la deducción de la obligación a partir del hecho es, siquiera en principio, lógicamente posible.

En los últimos años se ha dado por descontado un axioma según el cual ningún principio moral puede ser deducido lógicamente de enunciados de hecho; y tanto es así que una simple referencia a este axioma basta para despachar la cuestión. Pero despacharla así es dejar sin examinar una innovación de Hobbes de la mayor importancia. Alegaré que en cualquier sentido breve de la implicación estricta lógica es posible inferir la obligación del hecho; que los sentidos breves de la implicación son tan importantes que hacen humanamente necesario intentar esa deducción; que la deducción es posible, siquiera en estos sentidos, solamente cuando los hechos sociales contienen una

igualdad humana significativa; que Hobbes lo comprendió, y que su intento de deducir la obligación a partir del hecho fue por tanto válido en principio.

La idea de que la obligación no puede ser deducida del hecho es una innovación relativamente reciente. Se le atribuye corrientemente a Hume, aunque se duda si se remonta a más atrás¹⁰⁴. Los primeros filósofos políticos, incluyendo a los anteriores a Hobbes y a algunos posteriores a él, generalmente habían derivado la obligación y los derechos morales y políticos de las necesidades y capacidades humanas observadas. Pero lo habían hecho solamente con la ayuda de algún postulado como el designio o la voluntad de la Naturaleza o de Dios, aunque sólo fuera la idea de que la Naturaleza no hace nada en vano. Con semejante postulado se podía pasar a razonar desde las capacidades y necesidades humanas a un sistema de obligaciones y derechos. El razonamiento parecía ser una deducción del derecho a partir del hecho aunque no lo era, y en principio estaba generalmente aceptado que la obligación y el derecho podían ser inferidos de los hechos.

Desde Hume, los críticos han visto que los filósofos anteriores no hacían lo que pensaban estar haciendo. Es decir: se vio que no deducían lógicamente la obligación a partir del hecho, sino que introducían un postulado extraño. Los críticos modernos han comprendido esta cuestión, destacándola muy categóricamente, en particular, los dedicados al análisis del lenguaje. Éstos, al comprobar que es lógicamente inválido el trato como inferencias de hecho de las anteriormente supuestas deducciones que se habían basado en un postulado extraño, han inferido que la invalidez de los sistemas anteriores residía en el intento mismo de deducir la obligación del hecho, y han elevado a la categoría de primer principio la afirmación de que esto no es posible.

Considero errónea esta inferencia. Hay que conceder que, según el modelo de los cálculos formales, las sentencias morales no pueden estar implicadas por enunciados de hecho¹⁰⁵. Pero no hay razón alguna por la cual todo pensamiento haya de ser reducido a este modelo. Y en la naturaleza de las necesidades humanas hay una poderosa razón para que no sea así. No se discute que una cierta clase de orden social, consiguientemente de derechos, y, por tanto, de obligación, son necesarios para la existencia humana. Naturalmente, se

104. Cf. A. C. MacIntyre, «Hume on 'Is' and 'Ought'»: *Philosophical Review*, LXVIII (1959), 451 ss.

105. MacIntyre, *op. cit.*, p. 462.

puede negar que la existencia humana tenga algún sentido o algún valor. Pero salvo esta abdicación de la humanidad, hay que proceder sobre la base de que un sistema de derechos y obligaciones se puede derivar de algo.

Admitido esto, todavía cabe negar que se pueda derivar de las necesidades y capacidades del hombre solamente, sin introducir alguna voluntad o designio impuestos desde fuera. Se trata de una posición perfectamente sostenible, pero no hay razón alguna para convertirla en un imperativo lógico. También es sostenible que los mismos hechos (por ejemplo, las necesidades y capacidades humanas) que hacen necesario un sistema de derechos y obligaciones lo hacen también posible. Es decir: se puede sostener que los hechos relativos a las capacidades y necesidades humanas contienen datos suficientes para la deducción de un sistema de derechos y obligaciones.

Ahora bien: un sistema de obligación que es, o puede ser, moralmente vinculante para todos los individuos de una sociedad, ha de ser tal que todos sean capaces de aceptarlo como vinculante. Uno de los hechos exigidos (ya sea observable o solamente discernible mediante el análisis) antes de que de esos hechos se pueda inferir tal obligación es que los individuos sean capaces de reconocerla. Esta condición puede ser satisfecha si la sociedad es tal que los individuos son capaces de reconocerse como iguales en algún aspecto más importante que en todos aquellos en que son desiguales. Solamente en una sociedad así se puede decir, y aceptar, que no hay razón alguna para que alguien reclame derechos superiores. Pues si los hombres no admiten esa igualdad, pueden reclamar una superioridad ilimitada, es decir: pueden pretender que no quedan vinculados moralmente por ningún sistema de obligación que no sea sobrenatural¹⁰⁶. Una igualdad factual que los hombres puedan ver como superior a todas sus desigualdades factuales es, pues, un requisito previo para deducir, a partir de los meros hechos, la obligación moralmente vinculante.

Hobbes lo comprendió. Como hemos visto, razonó, a partir del postulado de la igualdad, que no había motivo alguno para que alguien tuviera más derechos que los demás; y, a partir de ahí, razonó la posibilidad y la necesidad de la obligación. La supuesta igualdad factual, a partir de la cual argumentó directamente la necesidad de la obligación política, era la igual capacidad de los hombres para matarse el uno al otro, capacidad que, en el estado de naturaleza, implicaba una igual inseguridad de la vida y de los bienes. Esta supuesta igual-

106. *Vid. infra*, Nota E, p. 288.

dad no es, sin embargo, base suficiente para la obligación política de unos hombres *que viven en sociedad*. Pues mientras que la fragilidad de la constitución humana es un hecho fisiológico tan verdadero de los hombres que viven en sociedad como de los hombres que viven en el hipotético estado de naturaleza, solamente en este último estado implica una inseguridad total, y por consiguiente igual, de la vida y de los bienes. Pero, por definición, el estado de naturaleza de Hobbes no es una sociedad política. En cualquier clase de sociedad política se da cierta protección de la vida de cada individuo frente a los ataques de los demás; y, puesto que no hay una inseguridad total, no hay necesariamente una inseguridad igual. Si Hobbes pretende mostrar que los individuos que viven en sociedad pueden y deben reconocer la obligación, entonces tiene que mostrar que los individuos *en sociedad* son y se reconocen iguales en algún aspecto más importante que aquellos otros en los que son desiguales. La igualdad artificial del estado de naturaleza hipotético no basta¹⁰⁷. Tenemos que volver, por tanto, al modelo de sociedad de Hobbes. ¿Se da en ese modelo semejante igualdad? De ser así, su deducción de la obligación es en principio válida. Y tal igualdad, ¿es consistente en su modelo con los restantes atributos de éste? De ser así, su deducción sería válida para la sociedad posesiva de mercado, pues los restantes atributos de su modelo son atributos de la sociedad posesiva de mercado.

En el modelo de sociedad de Hobbes, tal como se puede inferir de sus análisis del poder, la estimación, el honor, el valor y la justicia, hay dos clases de igualdad: igual inseguridad e igual subordinación al mercado. Todo el mundo se ve empujado necesariamente a entrar en la competencia por conseguir poder sobre los demás. Todo el mundo trata de conseguir más poder que el que naturalmente posee, y sólo puede lograrlo haciendo pasar a su propio uso algunos de los poderes ajenos. De ahí que todo el mundo esté expuesto a un asalto continuo de los demás sobre su poder. Hobbes trató esta situación como una igualdad de inseguridad. Pensaba que esta igualdad de inseguridad estaba tan cerca de la superficie de las vidas de los hombres que cualquier ser humano racional podría verla y reconocer sus necesarias consecuencias tan pronto como le fueran señaladas. Pero, según hemos visto, la única sociedad en que podía existir este ataque constante al poder de cada uno por parte de los demás es la sociedad posesiva de mercado. Por tanto hemos de preguntarnos si la inseguridad de cada hombre en la sociedad posesiva de mercado se puede tratar adecuadamente como una inseguridad igual.

107. *Vid. supra*, secc. 3.6.

Inmediatamente se pone de manifiesto que, mientras en esta sociedad todo individuo se halla en situación de inseguridad, los individuos distan mucho de ser iguales en eso. Pues la sociedad posesiva de mercado exige una desigualdad substancial en el dominio de los recursos. Ha de haber una clase de hombres con recursos suficientes para emplear el trabajo de otros, y otra clase de hombres con tan pocos recursos que tengan que ofrecerse para ser utilizados. Aunque los pertenecientes a cada una de las dos clases están inseguros —esto es, están expuestos a que su poder sea asaltado por mediación del mercado— la inseguridad de las dos clases es muy desigual. Por lo tanto, no cabe esperar que se vean a sí mismas tan iguales en inseguridad que reconozcan, únicamente sobre esta base, una obligación vinculante respecto de una autoridad común. Así, Hobbes dejó de admitir en su modelo la desigualdad de inseguridad que necesariamente implican los restantes atributos de ese modelo. Si Hobbes, en su modelo de sociedad, se hubiera basado únicamente en la supuesta igualdad de inseguridad, tendríamos que decir que fracasó en su pretensión de que todos los hombres en sociedad han de reconocer una obligación política común.

Sin embargo, en su modelo de sociedad hay otra característica que puede ser considerada como una especie de igualdad: la subordinación igual de todo individuo a las leyes del mercado. En el modelo de Hobbes, que en este aspecto coincide con el de la sociedad posesiva de mercado, todo el mundo está sometido a la determinación del mercado competitivo en cuanto a los poderes. Hobbes veía, agudamente, que en una sociedad posesiva de mercado todos los valores y títulos son asignados en realidad mediante el funcionamiento del mercado, y que toda la moralidad tiende a ser la moralidad del mercado. La sociedad posesiva de mercado *establece* los derechos por los hechos: los títulos de cada hombre están determinados por la relación competitiva real entre los poderes de los individuos. Si la determinación de valores y derechos por el mercado es aceptada como justa por todos los miembros de la sociedad, hay base suficiente para una obligación racional, vinculante para todos los hombres, hacia una autoridad que mantenga y sancione el sistema del mercado. Hobbes pensaba que quedaba satisfecha esta condición; pensaba que el concepto mercantil de justicia era el único que podía sostener un individuo racional que comprendiera su verdadera posición como mera unidad de una sociedad mercantil¹⁰⁸. En esto estaba

108. *Vid. supra*, pp. 69-70.

equivocado, al menos parcialmente. También es posible que unos hombres racionales se opongan al mecanismo del mercado en su conjunto, o que lo rechacen.

Con todo, hay que conceder que al aceptar la inevitable dominación de los valores del mercado posesivo Hobbes tenía los hechos de su parte. Acaso estuvo algo adelantado para su tiempo, pues en la sociedad inglesa todavía había un gran número de personas que rechazaba las pretensiones de la moralidad del mercado. La Guerra Civil, según la propia interpretación de Hobbes, era una disputa entre quienes apoyaban los valores tradicionales y quienes se alineaban con la moralidad mercantil. Y se interprete como se quiera la Restauración y la revolución *whig*, no se puede decir que el apoyo a los valores tradicionales se hubiera vuelto insignificante a finales de siglo o incluso después. Locke trató de combinar la moralidad tradicional y la del mercado, y Burke hizo lo mismo, más fundamental y desesperadamente, un siglo después. Pero entonces la moralidad mercantil ya había llegado a ser predominante y nadie la cuestionó seriamente de nuevo hasta bien entrado el siglo XIX. Hobbes, por tanto, acertaba en lo substancial, después de todo, al menos al adelantarse a su tiempo tanto como pudo —y este adelanto resultó ser de dos siglos—, y al suponer además que, una vez afianzado, el sistema del mercado sería tan poderoso que ningún individuo podría escapar a él, e igualmente al suponer, a partir de ahí, que todos los hombres racionales tenían que aceptar la concepción mercantil de la justicia como la única posible.

Así, Hobbes parece haber hallado la base de una obligación racional para todos los miembros de una sociedad posesiva de mercado. Pues si no hay alternativa para la sociedad mercantil, o si la única alternativa es la anarquía, quien comprenda su verdadera posición no tiene más alternativa racional que apoyar una autoridad política capaz de mantener esa sociedad como un sistema de orden regular. En otras palabras: en esa sociedad, todo individuo puede y debe, por su propio interés, reconocerse obligado para con una autoridad política con poder suficiente para imponer las reglas de una sociedad competitiva. Y esta obligación puede calificarse tanto de moral como de prudencial; es la moralidad más elevada de que son capaces los hombres del mercado. Cuando la teoría de Hobbes se contempla, pues, como una formulación del tipo de obligación política posible y necesaria en una sociedad posesiva de mercado, su deducción de la obligación a partir del hecho se puede considerar válida.

5. PENETRACIÓN Y LÍMITES DE LA TEORÍA POLÍTICA DE HOBBS

5.1. *Requisitos históricos de la deducción*

He argüido que la diferencia entre la obligación moral y la obligación prudencial se vuelve insignificante tan pronto como se rechaza la fundamentación en una voluntad o designio trascendental; que, cuando se rechaza tal designio trascendental, lo decisivo es si se puede considerar posible una obligación vinculante para todos los individuos racionales; también que esa obligación es posible si los hombres se ven a sí mismos —o se puede esperar que lleguen a verse a sí mismos— como iguales en algún aspecto más vital que todas sus desigualdades; que Hobbes lo comprendió; y que la sumisión igual de todos los hombres a la determinación del mercado que introdujo en su modelo de sociedad, y que es un atributo de las sociedades posesivas de mercado, constituye una base suficiente para la deducción de una obligación vinculante para todos los hombres racionales de esa sociedad, en la medida en que las relaciones posesivas de mercado prevalecen y se consideran inevitables.

En el sistema de Hobbes hay, pues, más validez de la que generalmente se le concede, aunque ello no le hubiera satisfecho al autor, el cual creía haber deducido de los hechos eternos de la naturaleza humana el único tipo de obligación política que siempre sería necesario y posible. Pero aunque las pretensiones de Hobbes respecto de su teoría fueron excesivas, sus realizaciones siguen siendo notables todavía. Abrió un camino nuevo en la teoría política. Y penetró en la naturaleza de la sociedad moderna más que cualquiera de sus contemporáneos y que muchos de sus sucesores. Estas dos hazañas merecen nuestra atención.

La pretensión más válida de Hobbes es acaso la más altanera: la «filosofía civil no es anterior [...] a mi propio libro *De Cive*»¹⁰⁹. Hobbes fue el primer pensador político que vio la posibilidad de deducir la obligación directamente de los hechos mundanos, de las relaciones reales de los seres humanos entre sí, incluyendo la igualdad inherente en estas relaciones. Al haber comprendido esta posibilidad, fue el primer pensador político capaz de prescindir de los supuestos de un designio o una voluntad exteriores. Las tradiciones estoica y cristiana de derecho natural, claro es, habían afirmado la igualdad de todos los hombres, pero eso era menos una afirmación de hecho que una aspiración a que los hombres se consideraran igua-

109. *English Works*, I, p. IX.

les como reflejo de su común racionalidad o de la creación común. La racionalidad común es una cualidad tenue e imprecisa en comparación con la inseguridad y la sumisión al mercado que Hobbes había encontrado inmediatamente por debajo de la superficie de la vida diaria. Acaso debido a que la racionalidad era tan tenue, con anterioridad la voluntad y el designio divinos habían sido introducidos en la tradición del derecho natural para apoyar el postulado de la racionalidad común; con ello, la cuestión de fundamentar la obligación a partir de los hechos del mundo se dejó de plantear.

No debe sorprender que Hobbes fuera el primer pensador político que rompió con el fundamento tradicional de un designio o una voluntad supuestos infundidos al universo, y que se basó en una supuesta igualdad mundana¹¹⁰. Con anterioridad a Hobbes, todo se había confabulado para que los pensadores políticos se basaran en criterios de valor y de derecho importados desde fuera de los hechos observados. De un lado, las relaciones mercantiles en ninguna parte habían impregnado lo bastante las relaciones sociales para hacer concebible que los valores se podían establecer por el funcionamiento de fuerzas objetivas pero no sobrenaturales. De otro, muchos pensadores políticos anteriores a Hobbes habían formulado sus teorías en sociedades acentuadamente divididas en clases, en las cuales el orden jerárquico parecía ser la única alternativa posible a la anarquía política y moral. En las sociedades jerárquicas el peligro de las rebeliones de esclavos y de las revueltas campesinas, o de movimientos populares igualitarios, nunca estuvo del todo ausente. En la medida en que estos movimientos eran vistos como anárquicos los pensadores que construían teorías sobre la obligación política tenían que suponer alguna desigualdad moral o funcional entre las clases, pues la sociedad jerárquica exige derechos y obligaciones desiguales. Y puesto que no se podía esperar que los méritos de la jerarquía o el código moral desigualitario fueran racionalmente evidentes para una clase que podía considerarse oprimida, existía una razón adicional para deducir el código del deber de un orden divino o trascendente en vez de inferirlo directamente de las capacidades y las necesidades de los hombres.

Hobbes también vivió en una sociedad dividida en clases. Pero no consideró necesario atribuir capacidades o necesidades significa-

110. El mérito de ser el primero en romper con esta tradición puede concedérsele a Grocio, el cual separó la ley natural de la voluntad o el designio divinos. Pero Grocio se basaba en una supuesta sociabilidad que era casi tan tenue como la racionalidad anterior.

tivamente desiguales a las diferentes clases de hombres. Pues según su interpretación de los hechos de la sociedad del siglo XVII, el orden social no dependía ya del mantenimiento de la jerarquía. Pensaba que el mercado, objetivo, había sustituido, o sustituiría, la desigualdad de los diferentes niveles jerárquicos y crearía al mismo tiempo una igualdad de inseguridad. Naturalmente, para asegurar el orden no confiaba solamente en el mercado. Para eso también era necesario un soberano político que impusiera las normas capaces de impedir que la competición pacífica del mercado se convirtiera en uso declarado de la fuerza o se viera complementada por ésta. Pero ahora se podía hacer descansar la autoridad del soberano en una cesión racional de derechos acordada por unos hombres iguales en un doble sentido: su valor y sus méritos estaban igualmente gobernados por el mercado y, además, ante el mercado resultaban igualmente inseguros. Hobbes, a diferencia de sus predecesores, no necesitaba imponer a sus datos una jerarquía desigual de valores pues no veía necesidad alguna de introducir en sus normas morales y políticas valores desiguales ni tampoco desiguales derechos y obligaciones. Y por esta misma razón, a diferencia de sus predecesores, fue capaz de prescindir de unos supuestos designios divinos o naturales: puesto que no necesitaba predicar desigualdad, tampoco necesitaba suponer un designio o una voluntad inobservables en los que pudiera insertarse una desigualdad de valor o de jerarquía.

En suma: el desarrollo de una sociedad mercantil había proporcionado en la época de Hobbes dos condiciones necesarias para una inferencia de la obligación política a partir de los hechos mundanos, ninguna de las cuales se había dado con anterioridad. En primer lugar, había creado, o estaba creando de modo manifiesto, una igualdad ante la ley del mercado: una igualdad lo suficientemente coercitiva para convertirse en el fundamento de una obligación vinculante para hombres racionales que comprendieran su verdadera posición. La existencia de esta igualdad, como he argumentado, hizo que la deducción de la obligación a partir del hecho fuera lógicamente inobjetable. En segundo lugar, el desarrollo de una sociedad mercantil había sustituido o estaba sustituyendo visiblemente el orden jerárquico por el orden objetivo del mercado, el cual no exigía derechos desiguales para los diferentes niveles de la jerarquía. La decadencia del orden jerárquico proporcionaba así, por vez primera, al menos una de las condiciones que volvían políticamente inobjetable la deducción de la obligación a partir del hecho. Decir que las condiciones sociales que convertían en lógica y en posible políticamente la deducción de Hobbes no existían con anterioridad a su época no es

empequeñecer su hazaña. Es, más bien, reconocer la agudeza con que penetró en las relaciones esenciales de su propia sociedad y la habilidad con que construyó sobre ellas.

5.2. *El soberano que se perpetúa a sí mismo*

Esta valoración de las realizaciones de Hobbes parece estar en aguda disonancia con la acogida que tuvo su doctrina en su propia época. Si, como he argüido, comprendió las relaciones esenciales de su propia sociedad y construyó lógicamente sobre ellas, sus conclusiones seguramente hubieran tenido que ser aceptables al menos para los hombres nuevos de mediados del siglo XVII y posteriores: para los hombres que contemplaban con júbilo la penetración de las relaciones mercantiles en la sociedad inglesa. Sin embargo, sabemos que la doctrina de Hobbes no fue aceptada por ningún grupo o movimiento importante de la Inglaterra de su época. Ni realistas ni parlamentarios, ni tradicionalistas o republicanos radicales, ni *whigs* ni *tories* podían apoyarla. Muchos de sus críticos, incluyendo los más destacados, rechazaron sus premisas y sus conclusiones¹¹¹. Incluso quienes aceptaron en lo substancial su análisis de la naturaleza humana y compartieron su concepción de la sociedad como un mercado —entre los cuales podemos incluir a Harrington¹¹² y también a Locke—¹¹³, rechazaron en conjunto sus conclusiones. Sin embargo, cuando advirtamos qué conclusiones de Hobbes aceptaron y cuáles rechazaron, veremos más claramente qué parte de su doctrina es en principio aceptable en una sociedad de mercado y cuál resulta inaceptable.

Ni Harrington ni Locke se oponían a la existencia de un poder soberano. Ambos sostenían que donde hubiera una sociedad civil debía haber un poder político; se debía entender además que todos los individuos le habían cedido la totalidad de sus derechos y poderes, y que este poder no había de estar limitado por ningún conjunto o ningún poder humano superior. Harrington era perfectamente explícito: «Donde el poder soberano no es total y absoluto como en la monarquía misma no puede existir gobierno alguno»¹¹⁴. Locke ubicaba el poder soberano en la sociedad civil, esto es, en la mayoría: al

111. Cf. J. Bowle, *Hobbes and his Critics* (1951).

112. Harrington calificaba los «tratados de la naturaleza humana, de la libertad y de la necesidad» de Hobbes como «la mayor de las nuevas luces, a las que he seguido y seguiré» (*Prerogative of Popular Government, Works*, 1771, p. 241). Para la apreciación de Harrington de la sociedad como un mercado, *vid. infra*, cap. IV, secc. 2.

113. *Vid. infra*, cap. V, secc. 4, espec. pp. 234-237, 240.

114. *Art of Lawgiving*, l. III, Preface (*Works*, 1771, p. 404).

suponer que ésta sólo pretendía el bien público, sin duda podía detentar el poder soberano pues alguien había de tenerlo¹¹⁵. El hombre o asamblea a quien la sociedad civil confiaba luego el poder legislativo y ejecutivo no era, naturalmente, soberano; pero si se confiaba este poder a una asamblea electiva, y no a un monarca o a una asamblea que se perpetuara a sí misma, Locke le concedía el ejercicio de un poder virtualmente soberano¹¹⁶. Lo que tanto Harrington como Locke consideraban innecesario, e inconsistente con los únicos propósitos por los cuales los individuos podían autorizar, presumiblemente, el poder soberano, era que éste se pusiera irrevocablemente en manos de una persona o grupo de personas con autoridad para designar a sus propios sucesores. No se oponían a un poder soberano perpetuo, sino a un soberano personal o colectivo que se perpetuara a sí mismo.

Sin embargo, Hobbes había insistido en que la persona o grupo de personas que tuviera el poder soberano en un momento dado había de autoperpetuarse. Esto, naturalmente, colocaba siempre a los detentadores de ese poder fuera del control del pueblo o de algún sector de éste; y ello, por lamentable que fuera, en opinión de Hobbes resultaba inevitable. Consideraba que el poder de perpetuarse a sí mismo era un atributo esencial de la soberanía. «No existe forma perfecta de gobierno cuando la disposición de la sucesión no corresponde al soberano presente»¹¹⁷. Una asamblea soberana debía tener derecho a suplir las vacantes que se produjeran entre sus miembros; un monarca soberano debía tener derecho a designar a su sucesor. Después de Hobbes, nadie, por muy de acuerdo que estuviera con su estimación de los hombres como máquinas calculadoras egoístas, y por mucho que aceptara los valores de una sociedad mercantil, podía admitir que eso exigía de los hombres el reconocimiento de la autoridad soberana de un órgano capaz de autoperpetuarse. La práctica refutó también la conclusión de Hobbes. Inglaterra fue gobernada con éxito, al menos a partir de 1689, por un órgano, el rey en el parlamento, que era soberano salvo en el poder de perpetuarse a sí mismo: el rey no podía designar a su sucesor, ni los miembros del parlamento a los suyos.

Que la sociedad inglesa pronto se gobernara tan adecuadamente mediante un órgano soberano sin poder para autoperpetuarse muestra que para el mantenimiento de una sociedad estable no era nece-

115. *Second Treatise*, seccs. 89, 95-99.

116. *Ibid.*, seccs. 138, 142. *Vid. infra*, cap. V, pp. 250-255.

117. *Leviathan*, c. 19, p. 149.

saría la totalidad de la receta de Hobbes. Muestra también que, en la medida en que la sociedad inglesa era entonces una sociedad posesiva de mercado, la prescripción de Hobbes era innecesaria para una sociedad posesiva de mercado. Sin embargo, tal prescripción era una inferencia del comportamiento necesario de los hombres en el modelo de sociedad de Hobbes, que, como hemos visto, era substancialmente el modelo de la sociedad posesiva de mercado. ¿Dónde está, entonces, el error?

El origen del error se halla en una significativa deficiencia del modelo de Hobbes ya señalada. Su modelo dejaba de corresponder a la sociedad posesiva de mercado al no admitir la existencia de clases desiguales políticamente significativas. Consideraba que la sociedad estaba necesariamente tan fragmentada por la lucha de cada uno por conseguir poder sobre los demás que todos eran iguales en inseguridad. No percibió que la misma característica de una sociedad que hace necesaria una competencia incesante por el poder sobre los demás la convierte también en una sociedad dividida en clases desiguales. Tal característica es la relación mercantil que lo invade todo. Sólo donde todos los poderes de los hombres son mercancías puede haber una competencia incesante entre todos por conseguir poder sobre los demás; y donde los poderes de todos los hombres son mercancías existe necesariamente una división de la sociedad en clases desiguales¹¹⁸.

No comprender este punto fue lo que llevó a Hobbes a ver la sociedad fragmentada por completo. Y a partir de esta visión de la sociedad, tan absolutamente fragmentada, infirió la necesidad de una persona u órgano soberano capaz de autopropetarse. Argüía¹¹⁹ que si a la persona o personas que detentan el poder soberano no se les reconoce el derecho de designar a sus sucesores, entonces cada vez que hubiera que escogerlos el poder real se dispersaría de nuevo entre los poderes fragmentados y opuestos de los miembros separados de la sociedad, negando así el propósito conjunto para el cual habían autorizado la existencia del poder soberano.

Lo que Hobbes pasó por alto, pues, fue la posibilidad de una cohesión de clase que contrapesara las fuerzas fragmentadoras de la sociedad mercantil. Si se supone que no hay cohesión de clases, como hizo Hobbes, entonces no hay modo de construir el necesario poder político salvo que todos los individuos lo cedan todo a un órgano soberano que se autopropetue. Pero si existe una clase con cohesión,

118. *Vid. supra*, pp. 62-63.

119. *Leviathan*, c. 19, p. 149.

su sentido del interés común puede ser lo bastante fuerte para hacer que sus miembros sostengan un gobierno soberano, y lo sostengan haciéndose responsables en último término a sí mismos al conservar el derecho de designar o elegir el órgano soberano. Hobbes no era tan ciego como para haber pasado por alto que en Inglaterra existía una división en clases, como prueban sus observaciones de *Behe-moth*¹²⁰. También comprendía que el desarrollo de las relaciones mercantiles había minado los viejos valores y que los nuevos hombres de la riqueza mercantil tenían cohesión suficiente para fomentar una guerra civil. Pero, al parecer, le impresionaron más los efectos divisorios de la pérdida de los viejos valores y las disputas por el poder entre los diferentes grupos del bando parlamentario, que estallaron tan pronto como cayó la monarquía, que la cohesión que había permitido a sus adversarios derribar la vieja estructura. En todo caso, no introdujo la escisión en clases en su modelo. En él se supone que la universalidad de la lucha competitiva entre individuos ha disuelto todas las desigualdades de clase y todas las cohesiones de clase. El modelo de Hobbes dejó de corresponder, en este único aspecto esencial, al modelo de la sociedad posesiva de mercado y a la sociedad inglesa real.

Esta deficiencia del modelo de sociedad de Hobbes es lo que le llevó a concluir erróneamente la necesidad de un órgano soberano que se perpetuara a sí mismo. Eso volvió sus conclusiones inaplicables para la sociedad posesiva de mercado, y, por tanto, inaceptables para los partidarios de la sociedad mercantil en la Inglaterra del siglo xvii. Puesto que había excluido de su modelo la división en clases y la cohesión de clase, en sus conclusiones no había lugar para un órgano soberano vinculado a una clase. Sin embargo, éste es precisamente el tipo de gobierno más adecuado al modelo de una sociedad posesiva de mercado. Los que poseen una propiedad importante necesitan un estado soberano que sancione el derecho de posesión¹²¹. Consiguientemente, deben autorizar a un órgano soberano a hacer lo necesario para mantener el derecho de propiedad, y el órgano soberano ha de tener derecho a decidir qué es necesario. Los propietarios, sin embargo, no necesitan ceder su derecho o su poder de escoger a quienes han de ser miembros del órgano soberano en cada momento. Y puesto que no necesitan hacerlo, como hombres racionales tampoco pueden hacerlo. No necesitan hacerlo porque, como poseedores de propiedades importantes, tienen cohesión suficiente

120. *Vid. supra*, pp. 71-72.

121. *Vid. infra*, pp. 99-100.

para que se deje en sus manos la elección periódica de los miembros del órgano soberano sin que toda la autoridad se disgregue entre la miríada de voluntades en conflicto cada vez que llegue el momento de la elección. El razonamiento sobre el cual basaba Hobbes la necesidad de un órgano soberano, capaz de perpetuarse a sí mismo, carece, pues, de fundamento en una sociedad dividida en clases en la que haya una clase poseedora con cohesión. Y lo cierto es que el hecho mismo de una sociedad dividida así tiende a dar a la clase poseedora un grado de cohesión suficiente.

5.3. *Congruencia de soberanía y sociedad mercantil*

Aunque Hobbes se equivocó al concluir que los hombres de su sociedad necesitaban o sostendrían un órgano soberano que se autopetudara, acertó en que necesitaban y sostendrían un poder soberano irresistible. El razonamiento en que basó la necesidad y la posibilidad de que todo hombre se reconociera obligado por un poder soberano sigue siendo válido para una sociedad posesiva de mercado incluso cuando se toma en consideración la división en clases. Pues también una clase poseedora con cohesión necesita un poder soberano. El soberano es necesario para mantenerlo todo dentro de los límites de la competición pacífica. Cuanto más se acerca una sociedad a una sociedad posesiva de mercado, sometida a las fuerzas centrífugas de los intereses competitivos opuestos, más necesario se vuelve un soberano centralizado único. En una sociedad de costumbre o tradicional se puede mantener una red de derechos de propiedad condicionales sin un soberano central único. Pero en una sociedad mercantil, donde la propiedad se convierte en un derecho incondicional al uso, a la exclusión de los demás absolutamente del uso¹²², y a ceder o alienar¹²³ ya la tierra, ya otros bienes, se necesita un soberano para determinar los derechos de propiedad individuales y para mantenerlos. Sin poder soberano, decía Hobbes, no podría haber propiedad¹²⁴; y estaba en lo cierto respecto del tipo de propiedad característico de una sociedad posesiva de mercado.

También se necesita un soberano para «determinar cómo se deben realizar todas las especies de contratos entre súbditos (como los actos de comprar, vender, cambiar, prestar, tomar prestado, arrendar y tomar en arrendamiento), y mediante qué palabras y signos

122. *Rudiments*, c. 14, secc. 7, p. 160; *Leviathan*, c. 24, pp. 190-191.

123. *Ibid.*, pp. 192-193; *Elements*, parte II, c. 3, secc. 5, pp. 100-101.

124. *Leviathan*, c. 24, pp. 189-90.

deben ser considerados como válidos»¹²⁵. Hobbes presentaba esta cuestión como una necesidad de cualquier sociedad. Pero no es una necesidad en todas las sociedades, sino sólo en una sociedad mercantil. Además se trata de una necesidad particularmente apremiante que exige un poder soberano fuerte cuando una sociedad de costumbre está siendo sustituida por una sociedad posesiva de mercado, pues en tal coyuntura los derechos consuetudinarios se han de extinguir para dar paso a los derechos nacidos del contrato. También es especialmente necesario un poder soberano cuando la sociedad mercantil no se halla todavía sólidamente afianzada, al objeto de inspirar las motivaciones o el comportamiento exigidos en los estadios de formación de la sociedad de mercado. El consumo suntuario debe ser desalentado; fomentadas la frugalidad y la industriosisdad; los físicamente robustos «deben ser obligados a trabajar, y para evitar la excusa de que no hallan empleo, debe haber leyes que fomenten todo tipo de artes, como la navegación, la agricultura, la pesca y diversas clases de manufactura que requieren trabajo»¹²⁶.

La necesidad de un poder soberano en una sociedad posesiva de mercado, especialmente cuando está surgiendo, es, pues evidente. Y fue evidente para Hobbes. Sostenía, en realidad, que el poder soberano era necesario para estos propósitos en cualquier sociedad. Llegó a esta conclusión porque había introducido en su modelo de la sociedad como tal las relaciones esenciales de la sociedad posesiva de mercado. Aunque se equivocó en la amplitud de su generalización, estuvo muy por delante de los demás pensadores políticos de su tiempo en la profundidad de su visión.

Fundamentar la necesidad de un poder soberano, sin embargo, no basta; salvo que al mismo tiempo, y a partir de los mismos postulados, se pueda fundamentar su *posibilidad*. El tipo de sociedad especialmente necesitada de un poder soberano, ¿puede sostenerlo? Los individuos de una sociedad fragmentada y competitiva semejante, ¿pueden dar su apoyo a un poder político lo bastante plena y firmemente para convertirlo en poder soberano? Aquí es preciso distinguir entre los individuos de las clases poseedoras y los de las clases no poseedoras.

El hombre racional, que en una sociedad así posee propiedades importantes o espera adquirirlas y conservarlas, es capaz de considerarse obligado hacia un soberano como el descrito. Si está acostumbrado a los contratos a largo plazo comprende el significado de la

125. *Ibid.*, p. 193.

126. *Ibid.*, c. 30, p. 267; cf. *Rudiments*, c. 13, secc. 14, pp. 150-151.

regla según la cual los contratos están ahí para cumplirlos. Dirige sus negocios mediante el cálculo racional de la ganancia a largo plazo; hace lo que este cálculo racional le dicta. Se trata, justamente, de la clase de hombre que puede comprender las claras ventajas del tipo de orden contractual que puede proporcionar un soberano. Naturalmente, no es un calculador perfecto. Si él y sus semejantes lo fueran, y vieran firmemente la clara ventaja de atenerse a las reglas de una sociedad contractual, no habría necesidad de soberano alguno para regular las relaciones entre ellos (aunque el soberano podría seguir siendo necesario para regular las relaciones entre los poseedores y los no poseedores). Los hombres del mercado son lo bastante buenos calculadores para comprender la ventaja de que todo el mundo se atenga a las reglas, pero no pueden confiar en que cada uno tendrá claramente presente esta ventaja a largo plazo frente a la ventaja a corto plazo que reporta quebrantarlas de vez en cuando. Sin embargo todos ellos son capaces de comprender que contar con un soberano que imponga las normas a todo el mundo es ventajoso. Pues atenerse a reglas así institucionalizadas resulta más fácil; eso hace que cada uno sea más libre para tomar las decisiones diarias que le reporten beneficio sin tener que calcular una y otra vez los efectos probables del quebrantamiento de las normas por su parte, en comparación con la conformidad a ellas de los demás, o, lo que es peor, la probabilidad de que otros, por su cuenta, quebranten las normas y actúen imprevisiblemente. Sólo donde hay un soberano que haga cumplir las normas el número de variables se reduce a dimensiones manejables en el cálculo de cada uno.

Por todo eso, los individuos de la clase poseedora de una sociedad mercantil pueden muy bien ser considerados capaces de admitir su obligación para con un soberano que pueda imponer las normas necesarias para el funcionamiento de este tipo de sociedad. Una vez más hay que conceder aquí a Hobbes el mérito de su comprensión de lo esencial. Es cierto que generalizó en exceso al atribuir esta capacidad a los hombres de cualquier sociedad. Pero llegó al centro de la cuestión. La capacidad racional sobre la que basó la necesidad y la posibilidad de que los hombres admitieran un soberano es, precisamente, el tipo y el grado de cálculo racional que cabe esperar de un hombre racional que se abre camino en una sociedad posesiva de mercado.

¿Qué ocurre en el caso de un hombre sin propiedades importantes o sin la esperanza de adquirirlas? El asalariado para toda la vida, que vive en un nivel de mera subsistencia, ¿es capaz de reconocerse obligado para con un soberano cuya principal función consiste en

elaborar e imponer las reglas del contrato y de la propiedad, reglas que el asalariado puede considerar que le han colocado en esa condición precaria suya y le mantienen en ella? Sí, mientras no pueda ver alternativa alguna a la sociedad posesiva de mercado. Si no ve alternativa alguna, no tiene más opción racional que reconocerse obligado ante un poder soberano que al menos puede proteger su vida. Acaso por eso no le preocupó a Hobbes la objeción que seguramente se le haría a su doctrina, esto es, que «el pueblo llano no tiene capacidad bastante para comprender» los principios en que se basa su obligación¹²⁷. Hobbes consideraba al pueblo llano perfectamente capaz de ello, más que «los súbditos poderosos y ricos de un reino, o quienes se cuentan entre los más cultos». El pueblo llano, decía, no tiene ningún interés contrario al reconocimiento de un soberano; un poder soberano no le reprime o le rebaja como el poderoso o el ilustrado. En cambio, «el entendimiento de las gentes vulgares, salvo que esté nublado por la sumisión a los poderosos u ofuscado por las opiniones de sus doctores, es como el papel en blanco, apto para recibir cualquier cosa que la autoridad pública desee imprimir en él». Si tales gentes pueden ser llevadas a aceptar doctrinas religiosas que están más allá de la razón e incluso en contra de ella, también pueden aceptar la doctrina de la obligación a un soberano, «que está tan de acuerdo con la razón»¹²⁸. Sólo es necesario instruir en la cuestión a la gente corriente, y Hobbes creía que eso se podía conseguir «estableciendo ocasiones en que las gentes puedan reunirse y destinar parte de su tiempo a escuchar a los designados para instruirlos»¹²⁹.

Al tratar así al pueblo llano Hobbes muestra cierta conciencia de sus características como clase diferenciada. No llega a decir que es capaz de reconocer la obligación porque considera inevitable su posición, pero supone que, en la medida en que sea consciente de su verdadera situación, la verá como inevitable. En esta suposición Hobbes se acercaba mucho a la cuestión capital. La gente corriente, los hombres sin propiedad, no tenían alternativa alguna a la aceptación de la sociedad posesiva de mercado.

He afirmado que la sociedad sobre la que Hobbes escribió con tanta sagacidad necesitaba un poder soberano y lo apoyaría. Solamente he encontrado dos errores en su teoría. El primero es que atribuyó erróneamente las características de la sociedad mercantil a todas las sociedades, y pretendió por tanto que sus conclusiones tenían una

127. *Leviathan*, c. 30, p. 260.128. *Ibid.*129. *Ibid.*, p. 262.

validez más amplia de la que podían tener; eso, sin embargo, es un error que no afecta a la validez de sus conclusiones referidas a las sociedades posesivas de mercado. El segundo error es que dejó de ver o de dar suficiente importancia a la división en clases que una sociedad posesiva de mercado necesariamente engendra, y, por tanto, concluyó equivocadamente que el poder soberano podía y debía ser una persona o asamblea capaz de autoperpetuarse. Cuando se reduce su teoría a su medida histórica, cuando se trata como una teoría relativa a la sociedad posesiva de mercado, según nuestro análisis, solamente se puede aducir contra Hobbes este segundo error. Y este segundo error es realmente serio, suficiente por sí mismo para hacer que su teoría, en su plenitud, sea insostenible para tales sociedades.

Sin embargo, todavía vale la pena insistir en que, aparte de este único error, el análisis y las conclusiones de Hobbes son substancialmente válidos para las sociedades posesivas de mercado. Cuando su teoría se lee como una teoría sobre ellas, Hobbes tiene razón al pretender que los individuos necesitan una obligación firme respecto de un órgano soberano todopoderoso (aunque no capaz de perpetuarse a sí mismo) y son capaces de reconocerla. Esto es todo lo que se puede argüir en favor de Hobbes. Cuando sólo se pretende esto, algunas de las objeciones más importantes aducidas corrientemente contra su teoría pierden gran parte de su fuerza.

5.4. *Reconsideración de algunas objeciones*

La dificultad más seria y más persistente de la teoría de Hobbes, cuando se toma como una teoría sobre el hombre y la sociedad como tales, es que unos hombres que se mueven, como los ha movido Hobbes, por unos apetitos competitivos ilimitados parecen incapaces de reconocer una obligación vinculante que limite sus movimientos. Si todos los hombres se mueven de tal modo que se aventuran necesariamente en una incesante lucha competitiva por el poder, ¿cómo pueden admitir una obligación que la contrarreste? Si los hombres se ven empujados necesariamente a atacarse el uno al otro, ¿cómo pueden ser capaces de apoyar a un soberano? Cuando estas cuestiones se plantean de manera tan general no pueden obtener una respuesta realmente satisfactoria. Pero cuando se plantean respecto de hombres que viven en sociedades posesivas de mercado es posible responder a ellas. Esos individuos necesitan un soberano y pueden apoyarlo. Pues en tales sociedades pueden atacarse constantemente el uno al otro sin destruirse mutuamente. Necesitan un soberano para mantener ese ataque dentro de límites no destructivos y son capaces de apoyar un

soberano así porque pueden seguir atacándose en el marco de las reglas del soberano. Apoyan al soberano para que les esté permitido seguir atacándose mutuamente. Únicamente en la sociedad posesiva todos los hombres han de atacarse los unos a los otros y sólo en ella pueden hacerlo de acuerdo con las reglas de la sociedad. Pueden, por tanto, apoyar esas reglas, así como el poder necesario para imponerlas, sin engañarse estúpidamente a sí mismos. Una de las principales dificultades de la teoría de la obligación de Hobbes desaparece, pues, cuando dicha teoría se considera como una teoría de las sociedades posesivas de mercado y como una teoría para ellas.

Cuando la teoría es así considerada, resulta también más fácil tratar una segunda dificultad lógica. Hobbes pretendía haber mostrado, a partir de un análisis científico de la naturaleza de los hombres, que éstos deben admitir la obligación para con el soberano más firmemente de como la admitían entonces. Es decir, que los hombres debían actuar de un modo distinto a como lo hacían si querían ser consistentes con su propia naturaleza. Esto parece ser, lisa y llanamente, una contradicción. Sin embargo, era lo que Hobbes infería de la aplicación del método analítico-sintético de Galileo. Como ha señalado muy bien Watkins, este método funciona en la ciencia política de manera diferente a como lo hace en la mecánica o la geometría:

Cuando el método analítico-sintético se aplica a un efecto físico o a una figura geométrica, el todo recompuesto, que se comprende ahora, sigue siendo el todo que se tenía anteriormente, aunque ahora es conocido. Pero cuando el método se aplica a la sociedad, el todo recompuesto puede muy bien diferir del original. Una sociedad real puede ser inconsistente, estar en guerra consigo misma. Sin embargo, cuando se reconstruye racionalmente un sistema de autoridad política por deducción a partir de la naturaleza de los elementos del sistema, obviamente será consistente con tales elementos. Aplicar el método analítico-sintético a la sociedad es descubrir cómo *son* los hombres y cómo *debe ser* el Estado consistente con su naturaleza¹³⁰.

Esta acertada descripción de lo que ocurre cuando el método analítico-sintético es aplicado a la política me parece más una formulación de la dificultad que su solución. Si las naturalezas de los hombres, tal como las descubre el análisis científico, son tales que ponen en guerra a unos contra otros (o a la sociedad en guerra consigo misma), los hombres son coherentes con su naturaleza al actuar así.

130. J. W. N. Watkins, «Philosophy and Politics in Hobbes»: *Philosophical Quarterly*, vol. V, n.º 19 (1955), 133.

La síntesis de Hobbes de los elementos de la naturaleza de los hombres difiere de la disposición de estos elementos que prevalece en la realidad. ¿Cómo se puede afirmar que esa síntesis es más consistente con las naturalezas de los hombres que lo que realmente hay?

Lo que pensaba Hobbes no es un misterio. Creía que los hombres, en su época, calculaban o valoraban medios y fines con menos eficiencia de la posible y que (bajo su tutela) aprenderían a calcular más eficientemente. Los hombres podían aprender a construir mejor que como lo hacían¹³¹. La capacidad de aprender es uno de los elementos supuestos en la naturaleza humana. Sin embargo, aunque se acepte esta capacidad, ¿qué esperanza podía haber, salvo por el accidente de que Hobbes publicó su doctrina, de que los hombres llegaran a hacer entonces lo que no habían hecho antes? Hobbes confiaba en una tendencia general, apoyada en la observación histórica, según la cual los hombres llegarían a alcanzar nuevos conocimientos cuya utilización les resultaría ventajosa:

El tiempo y la laboriosidad producen cada día nuevos conocimientos; y, del mismo modo que el arte del bien construir deriva de los principios de razón observados por los hombres laboriosos, que estudiaron ampliamente la naturaleza de los materiales y los diversos efectos de la figura y la proporción mucho después de que la humanidad (aunque pobremente) comenzara a construir, así mucho tiempo después de que los hombres empezaran a construir estados, imperfectos y susceptibles de caer en el desorden, se pudo hallar, por medio de una meditación laboriosa, principios de razón, que hicieran su constitución duradera (excepto contra la violencia externa).

Y éstos son los principios que me interesaba examinar en este discurso...¹³².

Si se acepta como ley de la naturaleza humana que los hombres utilizan siempre los nuevos conocimientos que consideran ventajosos, el hecho de no haber reconocido hasta entonces una obligación firme hacia un soberano puede obedecer a una de las dos razones siguientes: o bien no habían descubierto que les era ventajoso o bien eso, en realidad, no había sido tan ventajoso para ellos antes como lo era ahora. Hobbes se contentaba con la primera de estas razones. Cuando se le discutía sobre la base de que los principios se habrían descubierto antes si realmente hubieran sido tan ventajosos, refería la historia de las ciencias físicas, donde en su época se estaban descu-

131. *Leviathan*, c. 20, p. 160.

132. *Ibid.*, c. 30, pp. 259-260.

briendo principios nuevos que, según creía, se podían haber descubierto antes aunque, de hecho, no había sido así. El paralelismo, con todo, no es exacto. Pues según el propio análisis de Hobbes de los elementos de la naturaleza humana la urgencia de la ciencia política era y había sido siempre mayor que la de las ciencias naturales. La filosofía natural da una vida acomodada, y su falta niega esas gratas comodidades; la falta de filosofía civil, sin embargo, produce calamidades:

La utilidad de la filosofía moral y civil ha de ser estimada no tanto por las comodidades que nos reporta el conocimiento de estas ciencias como por las calamidades que sufrimos por no conocerlas. Ahora bien, todas las calamidades que pueden ser evitadas mediante la industria humana proceden de la guerra, y principalmente de la guerra civil; pues de ésta provienen las matanzas, la soledad y la carencia de todo¹³³.

La causa de la guerra civil era que los hombres no habían aprendido suficientemente las reglas de la vida civil, cuyo conocimiento constituye la filosofía moral. Siendo esto así, y al ser la evitación de la muerte violenta la mayor de las necesidades humanas (y así lo ha sido siempre), el lento avance de los descubrimientos de la filosofía natural difícilmente puede explicar el lento avance de la filosofía moral y civil. Si la necesidad de filosofía moral y civil de los hombres hubiera sido siempre tan grande se podría esperar razonablemente que éstos hubieran hecho antes los descubrimientos de Hobbes.

No es respuesta suficiente decir que los hombres no habían adoptado los verdaderos principios de la filosofía civil porque contrarían sus propios intereses. Hobbes apunta alguna vez una respuesta así, como en su comparación de la enseñanza de la matemática y del dogma:

La primera está libre de controversias y disputas, porque consiste en comparar figuras y movimiento solamente, en lo cual la verdad y el interés de los hombres no se oponen entre sí. Pero en la segunda no hay nada que no sea materia de disputa, porque consiste en comparar hombres, y en entremeterse en sus derechos y en sus ganancias, de modo que tan pronto como la razón esté en contra de alguno, ése estará en contra de la razón¹³⁴.

133. *English Works*, I, 8.

134. *Elements*, Ep. Ded., p. XVII.

Pero si los verdaderos principios de la filosofía civil anteriormente contrariaban los intereses de los hombres, y si tales intereses no han cambiado, los principios deben seguir contrariando los intereses en igual medida. De ahí se puede concluir, como han hecho algunos críticos de Hobbes, que su análisis de la naturaleza humana era simplemente incorrecto: la razón de que los hombres no hubieran conseguido y utilizado antes el descubrimiento de Hobbes es que la naturaleza humana no contiene el equilibrio de intereses o el equilibrio de motivos que Hobbes afirma. Si Hobbes estuviera simplemente equivocado acerca de la naturaleza humana, no existiría el problema de por qué los hombres no han actuado tal como él afirmaba que habían de actuar para ser consistentes con su naturaleza. Y si Hobbes estaba simplemente equivocado acerca de la naturaleza del hombre, el hombre plenamente racional no necesitaba actuar como Hobbes decía que había de hacerlo: toda la argumentación de Hobbes se viene abajo.

Sin embargo no es necesario ir tan lejos. La razón de que los hombres no realizaran antes el descubrimiento de Hobbes y lo utilizaran podía no ser que simplemente estuviera equivocado acerca de la naturaleza humana, ni tratarse tampoco de que (como pretendía él) los hombres no hubieran logrado antes ese descubrimiento ventajoso por falta de dedicación o de lógica, sino que también podía ser que el principio de obligación descubierto por Hobbes no hubiera sido tan ventajoso para los hombres en las sociedades anteriores como lo era para quienes vivían en una sociedad posesiva de mercado. En otras palabras: puede ser que el principio de obligación de Hobbes interfiriera en los intereses (y con las capacidades) de los hombres antes de llegar a la sociedad posesiva de mercado, y que en esta sociedad no fuera así. Una sociedad mercantil necesita paz y orden en un grado diferente al de otras. La guerra, el pillaje y el saqueo son cosa corriente y honrosa en muchas sociedades no mercantiles. Pero resultan incompatibles con una sociedad de mercado. En ésta no pueden ser permitidos a los hombres de la misma comunidad nacional (Hobbes se ocupaba sólo de las relaciones internas)¹³⁵, y en una sociedad mercantil tampoco es necesario dar espacio a los hombres para que se comporten según sus apetitos. Por otra parte, una sociedad

135. Hobbes no confiaba en construir una comunidad inmune a la violencia externa. Pensaba que las hostilidades internacionales eran un mal menos intolerable que la guerra interior. Como los soberanos, mediante la guerra entre naciones, «defienden también la industria de sus súbditos, no resulta de ello aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares» (*Leviathan*, c. 13, p. 98).

mercantil no solamente necesita paz interna; es igualmente importante que de unos hombres que aceptan y promueven la sociedad mercantil —a diferencia de los hombres de otras sociedades— se pueda esperar que comprendan sus ventajas, y, en consecuencia, las ventajas del descubrimiento de Hobbes. Sólo necesitan que se les muestre la lógica de su (nueva) situación; eso es cuanto se necesita para que los hombres de la nueva sociedad mercantil sean capaces de comprender y utilizar la doctrina de Hobbes, para lo que antes no estaban capacitados. Ciertamente, sólo se puede esperar que la comprendan los hombres emprendedores que poseen propiedades. Pero eso basta; el pueblo llano no necesita comprenderlo por sí mismo: puede enseñárselo la autoridad.

Los hombres del mercado, por lo tanto, son aprendices especialmente idóneos para la doctrina de Hobbes. De modo que, si su teoría se toma solamente como una teoría de la sociedad posesiva de mercado y adecuada para ella, Hobbes se salva, en cierta medida, del reproche de ser contradictorio en lo que respecta a las capacidades humanas. Más precisamente: se salva de este reproche si su teoría se toma como una teoría de una sociedad posesiva de mercado relativamente nueva, y para ella. Entendida así, la teoría es un intento de convencer a los hombres de su tiempo, mostrándoles su naturaleza real, para que se comporten diferentemente de como lo habían hecho hasta entonces y de como seguían haciéndolo simplemente por no comprender lo exigido y lo permitido en una sociedad posesiva de mercado. Hobbes se dirigía a unos seres humanos que todavía no pensaban ni se conducían como hombres del mercado; a unos hombres cuyo cálculo de la obligación política que debían admitir estaba muy por debajo de la comprensión plena de lo que más les interesaba y de lo más consistente con su verdadera naturaleza de hombres competitivos. Hobbes exigía de ellos que cohonestaran su pensamiento con sus necesidades y capacidades reales como hombres del mercado. Estaba tan decidido a lograrlo que no presentó sus necesidades y capacidades reales como algo nuevo (tal y como eran), sino como las de los hombres de todo tiempo y lugar. Y al actuar así, se encontró enredado en la inconsistencia de decir que la naturaleza de los hombres exige de ellos algo que no han hecho jamás. Sin embargo, su error fue menos grave que el que cometen con él sus acusadores. Todo habría quedado perfectamente claro de no haber pretendido para su análisis una validez universal.

Finalmente, podemos advertir que cuando su teoría se trata como una teoría de la sociedad posesiva de mercado y para ella, la principal objeción resulta no ser tanto una objeción a la doctrina como una

objeción dirigida contra la moralidad de esa sociedad. Si la base real de la obligación política de Hobbes es, como he argumentado, la comprensión racional de los hombres, en una sociedad posesiva de mercado, de que están irremediabilmente sometidos a la determinación del mercado, entonces el aspecto algo inhumano de la obligación política de Hobbes queda explicado y justificado a la vez. Las compulsiones de la sociedad mercantil degradan algo al individuo racional libre que generalmente se coloca en el centro de la teoría ética. La moralidad del mercado no es enteramente aceptable para el humanista. Una teoría de la obligación construida a partir del reconocimiento y la aceptación de las compulsiones y de la moralidad del mercado ha de parecer perversa al humanista que no acepte plenamente los valores de la sociedad posesiva de mercado como una moralidad superior, o siquiera suficiente.

Sin embargo, Hobbes, al construir a partir de las compulsiones y de la moralidad del mercado, tocó el centro del problema de la obligación en las sociedades posesivas modernas. La paradoja del individualismo de Hobbes, que parte de individuos racionales iguales y demuestra que deben someterse enteramente a un poder extraño a ellos, no es una paradoja de su teoría, sino de la sociedad mercantil. El mercado hace a los hombres libres; para su funcionamiento efectivo exige que todos sean racionales y libres; sin embargo, las decisiones racionales independientes de cada uno producen constantemente una configuración de fuerzas que enfrenta compulsivamente a los seres humanos entre sí. Todas sus opciones determinan el mercado y cada una está determinada por él. Hobbes comprendió la libertad y la compulsión de la sociedad posesiva de mercado.

La clase poseedora inglesa, sin embargo, no necesitó seguir la prescripción de Hobbes en su totalidad. Y alguna razón tenía para sentir desagrado por el retrato que había hecho de ella: ningún lector, salvo los necios a la moda, podía ver con gusto semejante retrato de sí mismo y de sus semejantes, especialmente presentado como un resultado del hacer científico. Antes de finalizar el siglo los hombres de la propiedad llegaron a ponerse de acuerdo con la más ambigua —y también más grata— doctrina de Locke.

III

LOS LEVELLERS: DERECHO DE SUFRAGIO Y LIBERTAD

1. EL PROBLEMA DE LOS DERECHOS ELECTORALES

A partir de una desgraciada nota de Firth, cuando publicó por vez primera el texto de los debates de Putney¹, se ha afirmado casi siempre, con escasa o ninguna razón, que los *levellers* fueron partidarios del sufragio universal masculino. Naturalmente, cabe citar muchas formulaciones suyas que aparentemente van en este sentido², y el famoso debate sobre el derecho de sufragio de Putney empezó de un modo que hace fácil interpretarlo, siguiendo a Gardiner³, como un debate sobre el sufragio universal masculino. En realidad, sin embargo, desde la primera vez que se menciona la extensión específica del sufragio propuesto en el debate de Putney hasta el manifiesto final del movimiento de los *levellers*, éstos excluyeron siempre de sus propuestas de sufragio a dos importantes categorías de seres humanos: a sirvientes o asalariados⁴ y a quienes recibían limosnas o men-

1. C. H. Firth (ed.), *The Clarke Papers*, vol. I (Camden Society Publications, n. s. 49, 1891) p. 299, n.: «Los partidarios del *Agreement*, como muestra el debate, propugnaban el sufragio universal masculino». Cf. p. XLIX: «el artículo primero [del Primer *Agreement*] propugnaba el sufragio universal masculino».

2. Las principales formulaciones citadas se examinan más adelante pp. 125-129, 132-139.

3. S. R. Gardiner, *History of the Great Civil War 1642-1649*, vol. III, 1891, p. 225. Gardiner se refiere también (p. 215) a *The Case of the Army truly stated* como si propugnara el sufragio universal masculino (salvo para los delincuentes). *Vid.*, al respecto, *infra*, p. 133.

4. En el uso del siglo XVII, sirvientes significaba asalariados, esto es, quienes trabajaban para un patrono a cambio de un salario. *Vid.* Apéndice, pp. 274-276.

digos. El malentendido general sobre la verdadera posición de los *levellers* respecto de los derechos electorales ha oscurecido algo su concepción de la libertad y ha dejado que pasaran inadvertidos algunos elementos fundamentales de su pensamiento político. Nuestro primer problema, por lo tanto, consiste en poner de manifiesto plenamente la posición de los *levellers* sobre los derechos electorales; el segundo, en determinar a qué revisión hay que someter la interpretación predominante de su teoría política. El espacio dedicado aquí al primer problema puede parecer desproporcionado, pero ha sido necesario para aclarar un grado de confusión poco común.

Los hechos han sido formulados a menudo tan imperfecta o incorrectamente que convendrá señalar de buen principio las formulaciones explícitas de los *levellers* sobre la exclusión. En el famoso debate (del 29 de octubre de 1647) sobre la cláusula relativa a los derechos electorales del Primer *Agreement of the People*, en Putney, Petty, uno de los portavoces de los *levellers*, como respuesta a una pregunta de Cromwell, dio «la razón por la que excluiríamos a los aprendices o sirvientes, o a los que reciben limosnas»⁵; que los *levellers* los *excluirían* se daba por supuesto en ambos bandos. Dos formulaciones *levellers* posteriores sobre su posición en el debate de Putney se pueden señalar aquí. A *Letter sent from several Agitators of the Army to their respective Regiments*, del 11 de noviembre de 1647, informa que, tras un largo debate sobre la propuesta relativa a los derechos electorales en Putney, «se concluyó por votación en sentido afirmativo, esto es: *Que todos los soldados y demás, si no son sirvientes o mendigos, deben tener voz para elegir a quienes les representarán en el Parlamento, aunque no tengan cuarenta chelines per annum en tierras propias*. Y hubo tres votos en contra de esta libertad de los naturales»⁶. Los derechos electorales que excluyen a

5. A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty* (1938), p. 83. Se trata de la primera mención específica en los debates de la extensión del sufragio que propugnaban los *levellers*. Su relación con otras menciones del sufragio en esos mismos debates se examina más abajo, pp. 125-132.

6. Woodhouse, *op. cit.*, p. 452. La cuestión de si la resolución se aprobó realmente o si fue solamente un alegato propagandístico resulta irrelevante aquí. D. M. Wolfe (*Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, 1944, p. 61, n. 10), ha planteado la cuestión de si la votación, que describe confusamente como una votación sobre el sufragio universal masculino, se produjo realmente. La base de esa duda es que Clarke no la menciona en su historia de las actuaciones diarias de Putney. Hay, sin embargo, una confusión de fechas. La votación de que se habla en la *Letter* no se produjo, probablemente, el 30 de octubre (como suponía Wolfe), sino el 4 de noviembre, que es uno de los días no registrados por Clarke, de modo que la cuestión no se

sirvientes y mendigos se presentan como una victoria de «la libertad de los naturales». John Harris, en *The Grand Designe* (8 de diciembre de 1647), aclara que en la cláusula sobre derechos electorales del *Agreement* los *levellers* reivindicaban esos derechos para «todos los hombres que no son sirvientes ni mendigos»⁷.

Los manifiestos *levellers* de los dos años siguientes son más explícitos aún. La *Petition* de enero de 1648 exige derechos electorales para todos los ingleses «que no están ni han de ser privados legalmente de derechos electorales por alguna causa criminal, ni tienen menos de 21 años de edad, ni son sirvientes o mendigos»⁸. El Segundo *Agreement*, del 15 de diciembre de 1648, limita los derechos electorales un poco más: las personas que piden limosna y los sirvientes o asalariados son excluidos de nuevo, pero también lo son todos los hombres que no «contribuyen ordinariamente al auxilio de los pobres»⁹. El Tercer *Agreement*, del 1 de mayo de 1649, vuelve a la posición de la *Petition* de enero de 1648, excluyendo únicamente a los sirvientes y a quienes piden limosna¹⁰.

Así, en el debate de Putney sobre el Primer *Agreement*, en la *Petition* de enero de 1648 y en el Segundo y Tercer *Agreements*, que parecen ser los documentos autorizados de los *levellers* en todo este período, expresivos de la amplitud de los derechos electorales propuestos¹¹, la exclusión por los *levellers* de sirvientes y mendigos es completamente explícita.

A partir de Firth, muchas autoridades no han tenido en cuenta esta exclusión, o bien, pese a señalar algunos casos de ella, han seguido refiriéndose a los *levellers* como defensores del sufragio universal masculino y no han visto en eso problema de coherencia alguno¹². Acaso la misma familiaridad de los estudiosos con el lenguaje y los supuestos de los *levellers* ha facilitado que el asunto les pasara desapercibido. Pueden haber concluido que los *levellers* identificaron el sufragio universal masculino con el sufragio que excluye a sirvientes y mendigos, y que los postulados que les permitían hacerlo son tan obvios que no merecen comentario. Pero si lo que pretendían decir

ha de plantear necesariamente como una exclusión deliberada de la votación por parte de Clarke en sus actas.

7. B. M., E. 419 (15), fol. 7 verso.

8. Wolfe, *Leveller Manifestoes*, p. 269.

9. Woodhouse, *op. cit.*, p. 357; Wolfe, *op. cit.*, p. 297.

10. Wolfe, *op. cit.*, p. 403. Pero el Segundo y Tercer *Agreements* excluyen también durante algunos años a quienes habían apoyado al rey en las Guerras Civiles.

11. *Vid. infra*, p. 122, nota 31.

12. *Vid. infra*, Nota F, p. 289.

los estudiosos es esto, lo cierto es que en realidad no lo han dicho. En cualquier caso, el resultado ha sido lamentable.

Cuando no se señala exclusión alguna por parte de los *levellers*, el estudioso puede inferir fácilmente que pedían un sufragio universal masculino no cualificado, pero éste no es el caso. Cuando se señalan algunos ejemplos de exclusión de sirvientes y mendigos por parte de los *levellers*, pero no se percibe en eso ningún problema, el estudioso que no se contenta con rechazar toda la cuestión como carente de importancia puede concluir que las clases excluidas eran numéricamente insignificantes, pero tampoco es éste el caso. O bien, si se acepta la implicación según la cual lo que hicieron los *levellers*, sin pensar en absoluto que eran inconsistentes, fue identificar el sufragio universal masculino y el sufragio que excluye a sirvientes y mendigos, lo que sin embargo se pierde completamente de vista es la base teórica que permitió a los *levellers* adoptar esta posición.

Al estudioso moderno tampoco le ayudan mucho los escasos entendidos en el tema que han señalado, yendo más lejos que los ya citados, que estrictamente hablando hubo cierta incoherencia en la posición *leveller* sobre los derechos electorales, y además han dado explicaciones para esa incoherencia: tales explicaciones no resultan enteramente satisfactorias¹³. La cuestión tampoco mejora gran cosa con los análisis de un último grupo de estudiosos que han señalado el cambio temporal de la posición *leveller* en 1648 (expresada en el Segundo *Agreement*), pero que, equivocadamente, lo han identificado como un cambio a un sufragio censitario (lo cual es cierto) desde un sufragio universal masculino (lo cual no lo es)¹⁴.

Al estudioso que consulta la literatura corriente se le puede perdonar que piense que una aclaración sobre la posición de los *levellers* respecto del derecho de sufragio resultaría útil. Cuando se restablece la exactitud de la historia, el problema de la coherencia parece formidable. Pero el mismo proceso de desenredar esa historia desentierra algunos postulados y conceptos que ponen de manifiesto una coherencia de fondo en las ideas de los *levellers* sobre los derechos electorales. Esos conceptos y postulados, que tienen que ver con la naturaleza de la libertad, apuntan a su vez en el sentido de una interpretación nueva del individualismo de los *levellers*, y, a partir de ahí, en el sentido de una interpretación nueva de su aportación a la tradición liberal —y no a la democrática radical— del pensamiento

13. Vid. *infra*, Nota G, pp. 289-290.

14. Vid. *infra*, Nota H, p. 290.

político inglés. En suma: la solución del problema de la aparente incoherencia en la cuestión del derecho de sufragio conduce, según se argumentará, a una comprensión más profunda de todo el pensamiento político de los *levellers*, y por tanto arroja alguna luz nueva sobre las fuentes de la tradición democrático-liberal.

En las páginas siguientes (sección 3) se examina la historia con suficiente detalle para determinar la medida de la aparente inconsistencia de la posición de los *levellers* sobre los derechos electorales y para desechar la posibilidad de que pudieran haber cambiado de posición de un sufragio universal masculino a un sufragio excluyente de sirvientes y mendigos. Se razona que los *levellers* defendieron siempre no ya un sufragio universal masculino en el sentido moderno corriente de la expresión, sino un sufragio que excluyera a sirvientes y mendigos; y también que no veían incoherencia alguna entre esta exclusión y su afirmación del derecho natural al voto de todo hombre debido a determinados supuestos suyos acerca de la naturaleza de la libertad.

El examen de sus formulaciones sobre los derechos electorales y la libertad va precedido aquí de un intento de clarificar (sección 2) las diferencias entre las varias propuestas de derechos electorales en la disputa surgida entre los *levellers* y los jefes militares y los parlamentarios independientes. Pues sólo podremos comprender la intensidad de la disputa entre las posiciones del sufragio de los libres propietarios y el sufragio de los no sirvientes, y también el grado de compromiso que suponía pasar de cualquiera de estas dos posiciones al sufragio de los contribuyentes, si aclaramos qué clases quedaban incluidas y cuáles excluidas en los cuatro tipos de derechos electorales que al parecer estaban en discusión en aquella época (sufragio de los libres propietarios, sufragio de quienes pagaban contribuciones, sufragio de los no sirvientes y sufragio universal masculino), y si además podemos hacernos una idea aproximada de la correspondiente extensión numérica de cada tipo.

Las estimaciones cuantitativas de las clases de derecho electoral son únicamente incidentales para nuestro razonamiento principal, pero, dado que pueden tener cierto valor para la comprensión del pensamiento del siglo XVII, y puesto que se puede pensar que necesitan cierta justificación, se determinan en un Apéndice.

Finalmente, en la sección 4 son discutidas en términos más generales las implicaciones de los postulados de los *levellers*.

2. TIPOS DE DERECHO DE SUFRAGIO

Cuatro derechos electorales estaban real o aparentemente en discusión entre los *levellers* y sus oponentes parlamentarios y militares. Se pueden diferenciar como sigue:

a) El derecho electoral limitado a los propietarios de tierra libre de cargas feudales por un valor de 40 chelines anuales de renta y a los hombres libres de las corporaciones de comercio. Fue el sufragio propugnado siempre por Cromwell e Ireton¹⁵ y consecuentemente atacado por los *levellers*. Lo llamaré *sufragio del libre propietario*. Excluía a los campesinos arrendatarios y a los enfiteutas. Excluía también a todos los artesanos, comerciantes y tratantes no libres que no fueran miembros de las corporaciones de comercio. Excluía, finalmente, a todos los sirvientes y a quienes pedían limosna.

Se trata del sufragio que había estado en vigor desde el estatuto de 8 Enrique VI, c. 7. A la afirmación de que excluía a enfiteutas y arrendatarios se pueden oponer dos objeciones que hay que señalar aquí. En primer lugar, en lo que respecta a los enfiteutas, aunque es cierto que a los sometidos a la voluntad de un señor no se les atribuía un dominio libre y nunca fueron considerados libres propietarios, es posible que alguna otra clase de ellos, esto es, los que no se atenían a tal voluntad sino a la costumbre de la hacienda, y cuya posesión se describía como *customary freehold*, *free copyhold* o *copyhold of frank tenure*, eran considerados, por el derecho y por la práctica electoral del siglo XVII como libres propietarios (*freeholders*). Coke¹⁶ deja la cuestión como dudosa. Blackstone¹⁷ argüía, al ser suscitado el tema en la elección de Oxfordshire de 1754, que no eran *freeholders* y que jamás habían pretendido tener voto, pero no se sabe si de hecho lo habían ejercitado. Parece probable, sin embargo, que Cromwell supusiera que ningún enfiteuta tenía derecho al voto según la legislación existente, pues habla de la posible admisión de algunos «enfiteutas por herencia» como un cambio en el derecho electoral en vigor¹⁸. Puesto que pensaba admitirlos solamente porque su pose-

15. Salvo que, en determinado momento del debate de Putney, Cromwell estuvo dispuesto a admitir a algunos de los enfiteutas por herencia (Woodhouse, *op. cit.*, p. 73), y también salvo la concesión cualificada del Comité el 30 de octubre de 1647 (*vid. infra*, Nota K, pp. 291-292), y la concesión temporal del Segundo *Agreement* (*vid. infra*, pp. 119-121).

16. Coke, *The Compleate Copyholder*, 1644, seccs. 15-17.

17. Blackstone, *Considerations on Copyholders*, 1758.

18. Woodhouse, *op. cit.*, p. 73.

sión tenía una seguridad comparable a la de los libres propietarios (*freeholders*), debía tener en la mente a los *customary copyholders*, y no a los que dependían de la voluntad del señor del dominio. De ello se sigue que los consideraba excluidos del derecho electoral existente. Concluyo por tanto que el *sufragio del libre propietario* discutido en Putney excluía supuestamente a todos los enfiteutas.

En segundo lugar, en lo que respecta a los campesinos arrendatarios, se debe señalar que no había una clara distinción jurídica entre libres propietarios (*freeholders*) y arrendatarios (*leaseholders*). Ambos tenían la posesión. La distinción residía en la resolución de ésta. En general, los poseedores de por vida o durante varias generaciones eran *freeholders*; los poseedores por años, y los poseedores por un número determinado de años o de generaciones no lo eran. Más precisamente: los poseedores que tenían el arrendamiento por un período fijo (por ejemplo, cinco años, noventa y nueve años o incluso un millar de años), y los que lo tenían por un máximo fijo pero por un mínimo indeterminado (por ejemplo «noventa y nueve años o tres generaciones», cualquiera que fuera el mínimo) no eran legalmente *freeholders*, independientemente de lo amplio que fuera el período del arriendo. Quienes tenían la tierra en arrendamiento por un período indeterminado, y la tenían además en posesión libre (esto es, no baja o servil), eran *freeholders*, pero sólo si la posesión era de un hombre y sus herederos para siempre, o durante toda su vida, o durante la vida de otro¹⁹. Y así ha sido legalmente desde Bracton. Por mi parte, supongo que ésta fue también la distinción en el uso corriente. Las escasas referencias a los arrendatarios en el texto de los debates de Putney sólo indican que los arrendatarios por años quedaban excluidos²⁰. A falta de pruebas más definidas en el texto de los debates, podemos suponer que en ellos ambas partes seguían la clara distinción legal entre libres propietarios (*freehold*) y quienes no tenían el dominio pleno (*non-freehold*). Nuestra categoría de «campesinos arrendatarios», entendiendo que comprende a los arren-

19. Jacob, *A New Law Dictionary*, 1750, s. v. «Freehold»; Wm. Cruise, *A Digest of the Laws of England Respecting Real Property*, 4.^a ed. 1835, vol. I, pp. 47-48. (Tít. I, n.º 10-12.)

20. Cromwell dice que «un habitante con un arrendamiento por uno, dos o veinte años» no puede considerarse que tenga un interés fijo o permanente (Woodhouse, *op. cit.*, p. 62). El incompleto enunciado de Petty: «Un hombre puede tener un arrendamiento por un centenar de libras al año; un hombre puede tener un arrendamiento por tres generaciones» (*ibid.*, p. 61), no aclara su posición; si el enunciado se completara como propone Woodhouse, sin cualificación alguna, parecería un error de hecho, pues los arrendatarios por tres generaciones eran *freeholders* ante la ley.

datarios por años y a los arrendatarios por años o generaciones, por tanto, se supone que quedaba excluida del sufragio del libre propietario en disputa en Putney.

El sufragio del libre propietario, en la década de 1640, comprendía aproximadamente a 212.000 personas²¹.

b) El sufragio para todos los padres de familia que contribuyen ordinariamente al auxilio de los pobres, y que excluye a sirvientes y mendigos. Este sufragio, aunque sobre una base diferente de la correspondiente al sufragio del libre propietario, puede considerarse que incluiría virtualmente a todos los libres propietarios y a todos los hombres libres de las corporaciones, pues cabe presumir que muy pocos de ellos escaparían a las contribuciones con destino al auxilio de los pobres. Por la misma razón incluiría también al grueso de los campesinos enfiteutas y arrendatarios. Incluía, por último, a algunos —probablemente a muchos— de los comerciantes, tenderos, tratantes y artesanos que no eran miembros de las corporaciones ni libres propietarios; de todo este grupo, solamente se excluiría a quienes eran tan pobres que no podían pagar la contribución mencionada. Éste fue el tipo de sufragio propuesto en el Segundo *Agreement*. Se conservó en el *Officers' Agreement* del 20 de enero de 1649²². Lo llamaré en lo sucesivo *sufragio del contribuyente*. Incluiría a unos 375.000 hombres²³.

c) El sufragio para todos los hombres salvo sirvientes y mendigos. Éste fue el tipo de sufragio exigido por los *levellers* en el debate de Putney y en todas sus propuestas posteriores sobre derechos electorales²⁴. Lo llamaré *sufragio de los no sirvientes*. Incluiría a unos 417.000 hombres²⁵.

Se advertirá que hay una diferencia relativamente escasa, ya sea cuantitativa o cualitativamente, entre el sufragio del contribuyente y el sufragio de los no sirvientes. Ambos excluían a asalariados y mendigos. Y ambos incluían a libres propietarios, hombres libres de las corporaciones, arrendatarios y otros poseedores de tierras, al menos a todos los que no eran tan pobres que escapaban a las contribuciones mencionadas. Solamente dos categorías quedan incluidas en el sufra-

21. Vid. Apéndice, esp. pp. 281, 284.

22. Wolfe, *op. cit.*, p. 342.

23. Vid. Apéndice.

24. Por ejemplo, los aprendices, en Putney, se equiparaban específicamente con los sirvientes; en la *Petition* de enero de 1648 los criminales quedaban excluidos; en el Segundo y Tercer *Agreements* se excluía durante algunos años a quienes habían apoyado al rey en la Guerra Civil.

25. Vid. Apéndice.

gio de los no sirvientes y excluidas del sufragio del contribuyente. Se trata, en primer lugar, de los comerciantes, tenderos, mercaderes y artesanos que no eran libres propietarios ni hombres libres de las corporaciones, ni cabezas de familia contribuyentes. He estimado su número aproximadamente en unas 19.000 personas, dando por supuesto que solamente la mitad de estos hombres independientes no pagaban contribuciones. Pero incluso aunque la proporción fuera muy superior, la diferencia entre el sufragio del contribuyente y el sufragio de los no sirvientes no sería tan grande como la que hay entre el sufragio del libre propietario y el sufragio del contribuyente²⁶. La segunda categoría que hay que incluir en el sufragio de los no sirvientes y que queda excluida del sufragio del contribuyente está formada por los soldados del ejército parlamentario, cuyo estatuto civil había sido el de asalariados o mendigos. Los *levellers* suponían que estos hombres se habían ganado el derecho de sufragio por participar activamente en la Guerra Civil²⁷. Se calcula que eran unos 22.000 hombres²⁸. Así, la diferencia total entre el sufragio del contribuyente y el sufragio del no sirviente es sólo de unos 41.000 hombres.

d) El sufragio para todos los hombres, o para todos salvo criminales y delincuentes. Puede describirse adecuadamente llamándolo *sufragio universal masculino*, y se reivindica, en apariencia, en varias formulaciones de los *levellers* anteriores al debate de Putney y a lo largo de éste. El sufragio universal masculino incluiría aproximadamente a 1.170.000 personas²⁹, cifra de la que hay que excluir el pequeño número de criminales y delincuentes.

Cabe resumir ahora la posición de los *levellers* sobre los derechos electorales en términos de estas cuatro propuestas de sufragio. Se opusieron siempre al sufragio del libre propietario. En algunos de sus escritos anteriores a Putney y en algunas de sus formulaciones en este debate parecen pronunciarse en favor del sufragio universal masculino. En Putney y en todas sus propuestas posteriores formularon el sufragio del no sirviente, salvo en el Segundo *Agreement*, donde proponían el sufragio del contribuyente, algo más restringido.

Podemos prescindir de la complicación del Segundo *Agreement*. Este documento fue un compromiso elaborado por un comité en el que estaban representados los *levellers*, la jefatura del ejército, los

26. Vid. Apéndice, pp. 283-284: la cifra de 21.400 hombres que allí se da para esta categoría es previa a la extrapolación de la población de 1648 a partir de la de 1688, que arroja un resultado de 19.300 hombres (vid. Apéndice, p. 284).

27. Vid. *infra*, Nota K, pp. 291-292.

28. Vid. Apéndice, pp. 285-286.

29. Vid. Apéndice.

independientes y un grupo parlamentario. Generalmente se lo considera, sin embargo, como un documento de los *levellers*, puesto que éstos, en aquel momento, se hallaban en la sólida posición de sostener virtualmente un equilibrio de poder entre la dirección del ejército y el parlamento, y, por lo tanto, podían imponer muchas de sus exigencias. El sufragio del contribuyente propuesto en el Segundo *Agreement* era, como acabamos de ver, sólo un poco más restringido que el sufragio de los no sirvientes que los *levellers* habían estado propugnando continuamente desde hacía más de un año. A lo sumo, el sufragio del Segundo *Agreement* excluiría, en comparación con el sufragio de los no sirvientes, solamente a dos grupos: los pequeños hombres independientes que no pagaban contribuciones y los antiguos asalariados que estaban en el ejército. Ambas categorías juntas sumaban unas 41.000 personas: menos de la décima parte del total incluido en el sufragio de los no sirvientes. Digo que este número sería excluido *a lo sumo*. Pues el número que los *levellers* entendían que quedaría excluido puede muy bien haber sido sólo de 19.000 personas independientes que no pagaban contribución. Pues es muy probable que los *levellers*, al proponer o aceptar la cláusula relativa al derecho de sufragio del Segundo *Agreement*, pensaran que los jefes militares incluían implícitamente a cuantos habían luchado por la causa parlamentaria en la Guerra Civil dado que el Comité del Consejo Militar había acordado en Putney, el 30 de octubre de 1647, que quienes habían luchado en favor del parlamento tendrían derecho de sufragio aunque «por otros aspectos no satisficieran los requisitos» que todavía había que precisar³⁰. Si éste era el entendimiento al que se llegó en el Segundo *Agreement*, el sufragio propuesto en este documento era muy poco inferior en número al anterior sufragio de los no sirvientes de los *levellers*, y difícilmente se hubiera podido decir que significaba un alejamiento de sus principios. Pero aunque no fuera así, el sufragio propuesto significaba, al menos en cifras, mucho menos un compromiso por parte de los *levellers* que por parte de la jefatura militar. Para esta última suponía una concesión muy importante. Significaba extender el derecho de sufragio de 212.000 personas a 375.000, incluyendo a todos los campesinos que no eran libres propietarios y a muchos de los comerciantes y tratantes no pertenecientes a las corporaciones. Para los jefes del ejército, sin embargo, fue un compromiso útil que probablemente jamás pensaron cumplir; en todo caso, pronto arrinconaron el *Agreement* remitiéndolo a un parlamento purgado por ellos. La cláusula relativa

30. Vid. *infra*, Nota K, pp. 291-292.

al derecho de sufragio del Segundo *Agreement* ha creado gran confusión cuando se la ha tratado como una concesión por parte de los *levellers*. Si así fue, el análisis anterior apunta en el sentido de que era muy pequeña. En el resto del análisis, por consiguiente, dejaré de lado la diferencia entre el sufragio del contribuyente del Segundo *Agreement* y el sufragio de los no sirvientes de todos los demás documentos a partir de Putney hasta el Tercer *Agreement*.

Mientras que la diferencia entre el sufragio del contribuyente y el de los no sirvientes era muy pequeña, la diferencia entre este último tipo de sufragio y el del libre propietario era en realidad muy importante. No debe extrañar, por tanto, que la controversia, a partir de Putney, entre el sufragio de los no sirvientes de los *levellers* y el sufragio del libre propietario de los jefes militares y de los independientes fuera muy acentuada. Si nuestras estimaciones son dignas de confianza, los *levellers* reivindicaban un derecho de sufragio de dimensiones casi dobles que las del sufragio del libre propietario.

La intensidad de la disputa sobre el derecho de sufragio entre los *levellers* y sus adversarios, pues, es completamente explicable cuando se considera que la demanda *leveller* nunca fue más allá del sufragio para los no sirvientes. Sin embargo, tenemos que examinar todavía la inconsistencia entre sus aparentes formulaciones en favor de un sufragio universal masculino y sus demandas de derechos electorales sólo para los no sirvientes.

3. LA HISTORIA

3.1. *La cronología*

Dado que se trata de un problema de formulaciones aparentemente inconsistentes tenemos que examinar primero si los *levellers* cambiaron alguna vez de posición pasando de propugnar el sufragio universal masculino a defender el sufragio de los no sirvientes. Si fuera así, eso explicaría suficientemente las inconsistencias. Se debe advertir que el problema se circunscribe a un cambio del sufragio universal masculino pleno a un sufragio de no sirvientes, y que esta cuestión es completamente distinta del cambio momentáneo, y relativamente carente de importancia, del sufragio de los no sirvientes al sufragio del contribuyente que se acaba de discutir.

Si nos atuviéramos solamente a la cronología de las formulaciones de los *levellers* sobre el derecho de sufragio, podríamos pensar que se produjo un cambio del sufragio universal masculino al sufra-

gio de los no sirvientes. Pues todas³¹ las afirmaciones no autorizadas o aparentemente no autorizadas de los *levellers* del derecho de todo habitante, o de todo hombre nacido en Inglaterra, a tener voto, se produjeron con anterioridad al debate de Putney o durante éste, y en ninguna de las referencias al sufragio posteriores a Putney (más bien escasas) se formula una exclusión explícita de sirvientes o mendigos. Por el contrario, todas las formulaciones que excluyen explícitamente a sirvientes y mendigos se producen durante el debate de Putney o después, y todas las demandas de sufragio específicas posteriores a Putney contienen esta exclusión³². Por la cronología sola, por tanto, puede parecer que los *levellers* modificaron su posición sobre el derecho de sufragio en el curso del debate de Putney; que se echaron atrás desde una posición anterior de sufragio universal masculino cuando se enfrentaron con la poderosa oposición de Cromwell e Ireton, los cuales deseaban el requisito tradicional de la libre propiedad. Se puede creer que los *levellers*, aunque no convencidos por los argumentos de la oposición, cedieron en su anterior firmeza con la esperanza de salvar algo. A pesar de todo, las pruebas no apoyan esta opinión.

Al examinar la historia partiremos de los debates de Putney, pues fue ahí cuando se hizo explícita por vez primera la extensión del derecho de sufragio propuesto. También es en los debates de Putney, y en algunos documentos posteriores referentes a ellos, donde se advierte que a veces los *levellers* propugnan simultáneamente el

31. En este párrafo, «todas» significa todas las que pueden encontrarse en los documentos *levellers* que pueden considerarse *standard*, esto es, los editados en Woodhouse, en Wolfe, en Haller y Davies, *The Leveller Tracts, 1647-1653* (1944) y en Haller, *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1647* (1934), y, además, los citados o mencionados con referencia al sufragio por alguna de las autoridades mencionadas en las Notas F, G y H.

32. Una propuesta de los últimos tiempos del movimiento *leveller*, propuesta de elección general extraordinaria, incluyó a los sirvientes. *A Charge of High Treason exhibited against Oliver Cromwell, Esq., for several Treasons by him committed*, del 14 de septiembre (o agosto) de 1653 (B. M., 669, f. 17 [52]), y en parte en *Somers Tracts*, VI, 302), proponía una elección espontánea: «se desea que, el 16 de octubre de 1653 [...] todo el pueblo de Inglaterra como un solo hombre, tanto amos como hijos y criados, acuda a cada ciudad-condado, o a cualquier otro lugar adecuado en Inglaterra y Gales, y comparezcan todos armados con armas de guerra tan convenientemente como cada uno pueda, y entonces elijan y escojan a tantas personas como el pueblo de los respectivos condados, ciudades y burgos quiera escoger para representarles en el Parlamento». Esta hoja volandera, un último dardo desesperado, es la única pieza *leveller* que he podido encontrar que propone admitir a los sirvientes; sus intemperancias son muy diferentes de las medidas propuestas de sufragio de los manifiestos oficiales *levellers*.

sufragio de los no sirvientes, y, en apariencia, el sufragio universal masculino. Puesto que ninguna de las menciones del sufragio anteriores a Putney es tan específica, sólo cabe proceder elaborando una interpretación a partir de los datos de los debates (y de los documentos posteriores), y considerando luego las formulaciones anteriores a la luz de esa interpretación.

Se puede decir, sin embargo, que el hecho de que ninguno de los documentos anteriores a Putney formule una exclusión específica no es muy significativo, pues los *levellers*, durante este período, estaban demasiado preocupados por otras cuestiones para conceder mucha atención al derecho de sufragio; éste se discute muy poco y nunca se define claramente en los manifiestos *levellers* hasta el Primer *Agreement* inclusive (20-28 de octubre de 1647)³³. El derecho de sufragio solamente se convirtió en una cuestión de capital importancia en el curso de los debates de Putney. Ello se comprende fácilmente. Sólo en Putney habían alcanzado los *levellers* una posición lo bastante sólida, en relación con los jefes militares y los distintos grupos parlamentarios, para pensar tan a largo plazo como implica la cuestión del derecho de sufragio y para convertirla en materia de discusión. Antes los *levellers* estaban completamente ocupados en cuestiones más importantes todavía: la lucha contra los procedimientos arbitrarios del parlamento y de sus comités, que violaban las libertades civiles establecidas por el *Petition Right* y el *common law*; la lucha en favor de la tolerancia religiosa, frente a un parlamento presbiteriano; la insistencia en que el parlamento debía ser responsable ante el pueblo por medio de elecciones anuales sin necesidad de decretos de disolución y mediante una redistribución de los escaños; las demandas de garantías constitucionales contra la tiranía de la Cámara de los Comunes y en favor de la abolición del veto del rey y de los lores; la denuncia de la opresión continua de los diezmos, los monopolios, los impuestos desiguales, la cárcel por deudas y unas tasas y plazos judiciales exorbitantes.

Desde el comienzo del movimiento *leveller* y a lo largo de gran parte del año 1647 estas cuestiones tenían prioridad, y muchas de ellas siguieron siendo importantes incluso después de que se les añadiera la cuestión del derecho de sufragio. La preocupación principal y continuada de los *levellers* era conseguir el reconocimiento de dos principios: que el poder del parlamento había sido depositado en

33. El Primer *Agreement* fue redactado con anterioridad al 28 de octubre, cuando fue mencionado por vez primera en el Consejo General del Ejército, y probablemente con posterioridad al 20 de octubre. Cf. Wolfe, *op. cit.*, p. 224.

éste por el pueblo, y que este poder no podía ser utilizado para recortar determinadas libertades civiles, económicas y religiosas del individuo. Solamente hacia la época de Putney cobró también importancia fijar una definición del «pueblo». Así, no se puede decir que la ausencia de exclusiones específicas en las referencias anteriores a Putney sobre el derecho al voto, que eran generales e imprecisas, sea un indicio acerca de la extensión del sufragio en que podían pensar entonces los *levellers*.

3.2. *El debate de Putney y la historia posterior*

Es necesario en primer lugar, al estimar el debate de Putney, tratar de aclarar qué significaba el problema del derecho de sufragio. A menudo se interpreta erróneamente como una discusión entre el sufragio de los propietarios y el sufragio universal masculino. Cromwell e Ireton propugnaban claramente el sufragio de los propietarios, esto es, un derecho electoral limitado a los libres propietarios de tierras y hombres libres de las corporaciones (a lo que llamamos aquí sufragio del libre propietario). Los *levellers* eran contrarios a que la propiedad se convirtiera en un requisito del sufragio y se opusieron vigorosamente a ello. Pero de eso no se puede inferir que exigieran el derecho al voto para todos los no propietarios, incluyendo a sirvientes y mendigos. Todo lo que cabe inferir es que los *levellers* exigían que ese derecho se extendiera a una importante clase de hombres que quedaban excluidos en las propuestas de Ireton y Cromwell.

Hemos visto ya cuál era esa importante clase de hombres: los campesinos arrendatarios y enfiteutas y aquellos artesanos, tratantes y comerciantes independientes que ni poseían tierra libre ni eran miembros de las corporaciones de comercio. Muchos de estos empresarios operaban a pequeña escala³⁴. Nadie pone en duda que el programa de los *levellers* pretendía eliminar las cargas que soportaban, o mejor, las cargas que compartían con la *yeomanry**. Los consumos, los diezmos, el servicio militar, las insolencias de los funcionarios, los privilegios y los entorpecimientos legales, y todo aquello contra lo que arremetían los manifiestos de los *levellers* pesaban acusadamente sobre estos hombres. *Prima facie*, cuando se llegó a la

34. Por ejemplo, los «cabezas de familia pobres» de Baxter (Unwin, *Studies in Economic History*, p. 347).

* *Yeomanry*: burguesía o clase media agraria (N. del T.).

cuestión del derecho de sufragio, los *levellers* habían de ser sus portavoces³⁵.

Sin prejuzgar su posición respecto de los sirvientes y mendigos, debemos señalar que los pequeños empresarios independientes eran para los *levellers* una clase enteramente distinta de aquéllos. La afirmación de sus derechos no suponía necesariamente afirmar los derechos de sirvientes y mendigos. Cromwell e Ireton, en realidad, concedían escasa atención a esta diferencia; durante gran parte del debate juntaron impacientemente a las dos clases, pues en su opinión la distinción importante era la que pasaba entre los propietarios libres (incluyendo a los hombres libres de las corporaciones) y todos los que no lo eran. Gran parte de la confusión que surge en la interpretación de la posición de los dos bandos en el debate se ha debido al descuido de esta diferencia de punto de vista³⁶.

El debate sobre la cuestión del derecho de sufragio fue abierto³⁷ por Ireton inmediatamente después de la lectura del artículo primero del Primer *Agreement leveller*. Este artículo no era nada preciso: declaraba que el pueblo de Inglaterra, mediante la elección de sus diputados en el parlamento, «debe estar más indiferentemente proporcionado [entre condados, ciudades y villas], según el número de habitantes»³⁸. Ireton abrió su intervención con la pregunta de si eso significaba dar el voto solamente a quienes lo habían tenido anteriormente, es decir, a quienes satisfacían el requisito de ser propietarios, o si significaba que todos los habitantes tenían igual voto en las elecciones; si quería decir esto último, él alegaría algo en contra. El problema, tal como lo planteó Ireton, consistía en un sufragio de propietarios frente a un sufragio (aparentemente) universal.

Pero no fue éste, precisamente, el problema que atacaron los *levellers*. Su réplica inmediata fue formulada por Petty: «Juzgamos que todos los habitantes que no han perdido su derecho de nacimiento han de tener igual voto en las elecciones»³⁹. Así, ya desde la primera formulación *leveller* sobre el sufragio, durante los debates, quedaba excluida una categoría. La cuestión es: ¿qué se quería decir

35. La estrecha vinculación *leveller* con esta clase está generalmente admitida, pero hemos de señalar particularmente la frecuencia con que hablaron, en el debate de Putney, en favor de quienes habían perdido su anterior *freehold* por servir en el ejército; por ejemplo, Rainborough, pp. 56, 67, 71, y Sexby, pp. 69, 74, en Woodhouse, *op. cit.*

36. *Vid. infra*, pp. 129-131.

37. 29 de octubre de 1647. El texto figura en Woodhouse, *op. cit.*, pp. 52 ss.

38. Woodhouse, *op. cit.*, pp. 443-444; Wolfe, *op. cit.*, p. 226.

39. Woodhouse, *op. cit.*, p. 53.

al hablar de quienes habían «perdido su derecho de nacimiento»? Si significaba únicamente criminales y delincuentes⁴⁰, acaso estaría justificado por el uso común hablar de este sufragio como de un sufragio universal masculino. Pero la única interpretación coherente del debate en su conjunto apunta que los *levellers* (y sus adversarios) daban por supuesto que sirvientes y mendigos, al igual que criminales y delincuentes, habían perdido su derecho de nacimiento.

Sin embargo, cuando el debate entró en los detalles concretos —y eso no ocurrió hasta dar fin a una larga discusión sobre la cuestión fundamental pero general de un sufragio del propietario libre frente a otro más amplio—, se puso de manifiesto que los *levellers* siempre habían dado por supuesta la exclusión de los «sirvientes», y que así lo entendían también sus oponentes. El pasaje merece atención:

—*Cromwell*: Si pasamos a modificar estas cosas, no creo que tengamos que disputar por cada proposición particular. Los sirvientes, en tanto que sirvientes, no están incluidos. Entonces, ¿se está de acuerdo en que quien recibe limosnas ha de ser excluido?

—*Tte. Cor. (Thomas) Reade*: Supongo que todos estamos conformes en que elegir a los representantes es un privilegio; ahora bien: no veo razón alguna por la que un hombre que sea natural del país deba ser excluido de ese privilegio, como no sea la servidumbre voluntaria.

—*Petty*: Considero que la razón por la que excluimos a aprendices, sirvientes o mendigos es porque dependen de la voluntad de otros hombres y estarían temerosos de desagradarles. Pues sirvientes y aprendices están incluidos en sus amos, y lo mismo ocurre con quienes piden limosna de puerta en puerta... ⁴¹.

Debe advertirse que Cromwell partía aquí de lo que consideraba un punto de acuerdo: que los sirvientes no estaban incluidos en la propuesta de sufragio de los *levellers*, y pasaba a preguntar cuál era la posición *leveller* respecto de los mendigos. Reade, que no era *leveller*⁴², aunque su posición aquí se sitúa algo a la izquierda de Cromwell, supone que la servidumbre voluntaria es razón suficiente para la exclusión del sufragio. Petty, el *leveller*, lejos de rechazar la exclusión de los sirvientes o la razón ofrecida para ella, formula las

40. «Delincuentes» se usaba generalmente para designar a quienes habían apoyado al rey en la Guerra Civil; a veces el término se empleaba más en general, como hace la *anti-leveller Declaration of Some Proceedings*, para referirse a «sediciosos incendiarios», que en este caso alude a los *levellers* (Haller y Davies, *The Leveller Tracts, 1647-1653*, 1944, p. 121).

41. Woodhouse, *op. cit.*, pp. 82-83.

42. Firth y Davies, *Regimental History of Cromwell's Army*, 1940, pp. 563-565.

razones de los *levellers* para esta exclusión y también para la de los mendigos. Ambos son excluidos porque dependen de la voluntad ajena y están «incluidos en sus amos».

¿Estamos autorizados a inferir que los sirvientes y mendigos, que ahora se mencionan específicamente como excluidos sobre la base de que no son libres, son las categorías que el mismo portavoz *leveller*, Petty, había mencionado inicialmente como excluidas, esto es, quienes habían «perdido su derecho de nacimiento»? Para defender esta inferencia deberíamos mostrar que los *levellers* consideraban el derecho de nacimiento a voto en las elecciones como algo susceptible de perderse, y de perderse por convertirse en sirviente o depender de las limosnas. La prueba de ello está clara.

En primer lugar, hay amplias pruebas, aparte de la formulación de Petty que se acaba de citar, de que en el pensamiento de los *levellers* el derecho de nacimiento, o libertad natural de los nacidos libres, se podía perder. A menudo se afirmaba que la delincuencia era un delito que privaba a los hombres de su derecho de nacimiento⁴³. En segundo lugar —y más específicamente— que los *levellers* daban por supuesto que el derecho de nacimiento a voto en las elecciones lo perdían sirvientes y mendigos está claramente indicado en la cláusula relativa al sufragio (sección II) de la *Petition* de enero de 1648:

Mientras perduró la Antigua Libertad de esta nación, todos los hombres nacidos libres habían elegido libremente a sus representantes en el parlamento y a sus alguaciles y jueces de paz, etc., y fueron privados de su Libertad de naturales por un Estatuto de 8.H.6.7. Que, por tanto, tal derecho de nacimiento de todos los ingleses sea restaurado en adelante para todos los que no han sido o no han de ser privados legalmente de derechos electorales por alguna causa criminal, o no alcanzan los 21 años de edad, o son sirvientes o mendigos...⁴⁴.

Los *levellers* identifican aquí el derecho de «todos los hombres nacidos libres» con el «derecho de nacimiento de todos los ingleses» y no ven nada incongruente en negarlo a los sirvientes y mendigos, como tampoco a los menores y a los criminales. Podemos presumir que el derecho de nacimiento no solamente se podía perder por actos contra la sociedad sino que también lo habían perdido, o no lo habían tenido nunca, aquellos cuya edad o cuya posición como sirvientes o mendigos se consideraba incompatible con el ejercicio libre de

43. Por ejemplo, *Case of the Army truly stated* (15 de octubre de 1647), en Wolfe, *op. cit.*, p. 212.

44. *Ibid.*, p. 269.

la voluntad racional. En todo caso, difícilmente puede haber indicación más clara de que los *levellers* daban por supuesto que quienes se convertían en sirvientes o mendigos perdían por eso su derecho de nacimiento al voto en las elecciones.

Cabe inferir motivadamente, por tanto, que la primera formulación *leveller* sobre el derecho de sufragio en el debate, que excluía a quienes habían «perdido su derecho de nacimiento», iba encaminada a excluir a sirvientes y mendigos del derecho electoral. Presumiblemente esto es lo que Cromwell suponía que querían decir los *levellers* cuando llevó la discusión hacia los detalles particulares en el pasaje citado más arriba⁴⁵. Y, ciertamente, esto es lo que el *leveller* John Harris consideraba que significaba la cláusula sobre el sufragio del Primer *Agreement*. En su panfleto *The Grand Designe*, de diciembre de 1647, cita el primer artículo del *Agreement* y explica que su sentido es

que en adelante se pueda escoger a las personas como representantes en cada condado en proporción al número de habitantes de cada uno, y no solamente por los propietarios libres, sino por el asentimiento voluntario de todos los hombres que no son sirvientes ni mendigos, siendo de pura equidad que como todas las personas deben obediencia a los decretos del Representante o del Parlamento, han de tener un voto en la elección de sus representantes, o miembros del Parlamento⁴⁶.

Independientemente de que esta formulación pueda ser considerada como significativa de las intenciones de los *levellers* en octubre, hay que darle cierto valor como una indicación más de que, a ojos de los *levellers*, no había diferencia, en el contexto del sufragio, entre todos los hombres y todos los hombres que no son sirvientes ni mendigos.

Se puede añadir que en la cláusula relativa al sufragio del Tercer *Agreement* se presentaba el «derecho natural» como base para exigir el sufragio excluyente de sirvientes y mendigos: «en la elección [de representantes] (de acuerdo con el derecho natural) todos los hombres de 21 años de edad en adelante (que no sean sirvientes, ni pidan limosna, ni hayan servido al último rey con las armas o con contribuciones voluntarias) tendrán voto»⁴⁷.

45. Woodhouse, *op. cit.*, p. 82.

46. *The Grand Designe*, por Sirrahniho (John Harris), 1647, fol. 7, r. y v. La fecha de Thomason es de 8 de diciembre (B. M., E. 419 [15]). Wolfe lo cita (*Leveller Manifestoes*, p. 65), pero no señala su importancia.

47. Wolfe, *op. cit.*, pp. 402-403.

Si se concede que la exclusión implícita por parte de los *levellers* de sirvientes y mendigos ha de entenderse desde el comienzo del debate sobre el derecho de sufragio, ¿cómo hemos de entender, sin incurrir en contradicción, la docena aproximada de pasajes a partir de entonces y hasta la mención explícita de la exclusión⁴⁸ en que todos los portavoces *levellers* exigen aparentemente un sufragio universal masculino no cualificado, o la aparente atribución a los *levellers* de esta exigencia por parte de sus oponentes?

La cuestión no plantea grandes dificultades si recordamos los términos en que se desarrolló el debate. Las expresiones nada restrictivas de los *levellers* «todo habitante» y «toda persona de Inglaterra»⁴⁹ se podían entender muy bien como excluyentes de los sirvientes de la misma manera que sin duda se entendían como excluyentes de las mujeres⁵⁰. Las demás expresiones generales empleadas por los *levellers* van desde «el hombre más pobre de Inglaterra» y «todo hombre nacido en Inglaterra», de Rainborough, y «los hombres nacidos libres», de Rainborough y Audley, al «todo hombre» de Rainborough y Clarke⁵¹. En sus correspondientes contextos, estas expresiones pueden entenderse también como equivalentes a «todos los hombres libres que no han perdido su derecho de nacimiento». Solamente en este sentido, de hecho, son consistentes con la clara exclusión anterior y posterior de quienes habían perdido el derecho de nacimiento o se hallaban en situación de dependencia ajena. Así, se puede suponer que todas las afirmaciones de los *levellers* en el debate, por aparentemente no restrictivas que sean, significaban la exclusión de los sirvientes.

Pero ¿qué hay que decir de las formulaciones de sus oponentes? Presentan todavía menos dificultades. Ireton insistía en que la cuestión era si había que conceder el sufragio solamente a los propietarios libres (a quienes tenían un interés fijo y permanente), o a «todas las personas», a «todo hombre que tenga aliento y ser», y a «todos los habitantes»⁵². Cromwell, al alegar que las propuestas de los *levellers* sobre el sufragio «podían acabar en la anarquía», se refiere a «los hombres que no tienen más interés que respirar»⁵³. Sus oponentes, en estos pasajes, parecen atribuir a los *levellers* la reivindicación del sufragio universal masculino. Pero también es posible que se trate de hipérboles, aducidas por el deseo de Ireton y Cromwell de presentar

48. Por ejemplo, entre las pp. 52 y 82 del texto de Woodhouse.

49. Petty, en p. 61, Wildman, en p. 66.

50. *Vid.* Nota I, pp. 290-291.

51. Woodhouse, *op. cit.*, pp. 53, 56 (cf. 55), 67, 81, 53 80.

52. *Ibid.*, pp. 57, 70, 63 (cf. 72), 77.

53. *Ibid.*, p. 59.

el problema tal como lo veían ellos. Pues nos encontramos con que incluso después de que Cromwell hubiera reconocido explícitamente que la propuesta de los *levellers* excluía a sirvientes y mendigos seguía hablando de ella como tendente a la anarquía porque daría derecho de sufragio «a cuantos viven en el reino»⁵⁴. Esto pudo ser muy bien una deformación deliberada, pero es muy posible que, como en el caso anterior, fuera el resultado de que Cromwell se dejaba arrastrar por su propia opinión, según la cual un sufragio más amplio que el del libre propietario resultaría ruinoso.

No podemos decir si estas expresiones empleadas por Cromwell e Ireton en la primera parte del debate de Putney fueron o no exageraciones, ni tampoco si fueron tomadas como tales por los siguientes portavoces *levellers*, los cuales, si vieron que se les imputaba una propuesta de sufragio universal masculino, no se tomaron la molestia de contradecirlo. Pues no había razón alguna para hacerlo. Les preocupaba refutar una acusación mucho más peligrosa que era la cuestión capital sobre la que presionaban Cromwell e Ireton en estos pasajes: que extender el sufragio más allá de los propietarios y hombres libres de las corporaciones acabaría necesariamente con el derecho de propiedad.

Las réplicas *levellers* trataron de negarlo de diversas maneras (sin ningún éxito). No les habría ayudado nada señalar entonces (como hicieron poco después) que no proponían dar derecho al voto a los sirvientes y mendigos; tenían que responder al argumento de Ireton⁵⁵ según el cual el principio de derecho natural por el que los *levellers* podían justificar un sufragio más amplio que el del libre propietario destruiría necesariamente todo derecho de propiedad. Las réplicas de los *levellers* fueron: *a*) que el derecho de propiedad estaba establecido por la ley divina (Rainborough) o por el derecho natural (Clarke), y *b*) que dar «a cada inglés» un voto era, por el contrario, «el único medio de preservar la propiedad», pues «todo hombre es naturalmente libre» y por tanto todos deben haber «acordado llegar a alguna forma de gobierno que pueda preservar la propiedad» (Petty)⁵⁶. Puede presumirse que Petty excluía aquí, como había hecho antes y haría después en el curso del debate, a quienes habían «perdido su derecho de nacimiento»⁵⁷ o habían pasado a «de-

54. *Ibid.*, p. 454. Ésta es la única referencia posterior de Cromwell registrada respecto del sufragio *leveller* en los debates de Putney.

55. *Ibid.*, pp. 53-55, 57-58, 62-63.

56. *Ibid.*, Rainborough en p. 59, Clarke en pp. 75 y 80, y Petty en pp. 61-62.

57. *Ibid.*, p. 53.

pender de la voluntad de otros hombres⁵⁸; éstos habían dejado de ser libres y no tendrían el necesario interés en conservar la propiedad; pero no había razón alguna para que Petty lo formulara explícitamente.

Solamente hay un lugar en que un oponente se refiera específicamente a una supuesta intención de los *levellers* de incluir a los sirvientes, y entonces se le contradice. El coronel Rich muestra las amargas consecuencias que habría que esperar «si el amo y el sirviente fueran electores iguales»⁵⁹; «los pobres» podrían, como en Roma, imponer un dictador. Rainborough rechaza esta «bien dosificada píldora»; dice que preferiría el requisito de la propiedad existente a correr el riesgo de que «los pobres» tuvieran más votos que «el pueblo», y trata de dirigir directamente la argumentación a la cuestión de por qué hay que hacer una distinción entre unos y otros ingleses nacidos libres⁶⁰. Hay aquí un claro rechazo⁶¹ de la imputación de Rich según la cual los *levellers* pretendían incluir a los sirvientes y un llamamiento a volver a la cuestión del sufragio para los hombres nacidos libres (que por el contexto pueden considerarse equivalentes a los no sirvientes) frente al sufragio de los propietarios.

Las pruebas examinadas hasta ahora apuntan que, en todo el curso del debate anterior a las formulaciones explícitas de que sirvientes y mendigos quedaban excluidos, ni las formulaciones genéricas de los *levellers* ni las imputaciones generales no cualificadas de sus adversarios implicaban o suponían incluir a sirvientes y mendigos. Parece más bien que a lo largo de todo el debate los *levellers* dieron por supuesto que solamente los hombres «libres», los hombres cuya vida no dependía directamente de la voluntad de otros, tenían derecho al sufragio. En este supuesto estaban de acuerdo con Cromwell e Ireton. Los *levellers* no discutían el principio de Ireton: «Si algo es el fundamento de la libertad, es que quienes elijan a los legisladores sean hombres liberados de la dependencia ajena»⁶². Donde diferían era en su consideración de la base mínima de esa no dependencia. Cromwell e Ireton fueron muy explícitos sobre esta cuestión. El libre propietario, el hombre libre de la corporación de comercio, tenía un interés permanente «sobre el que puede vivir, y

58. *Ibid.*, p. 83.

59. Woodhouse, *op. cit.*, p. 63.

60. *Ibid.*, p. 64.

61. El texto no es del todo claro, pero es difícil ver qué otra construcción podría hacerse a partir de él.

62. *Ibid.*, p. 82.

vivir como hombre libre, sin dependencia»⁶³. Ambos, por tanto, tienen derecho al sufragio. Pero el poseedor o arrendatario por uno, dos o veinte años no tiene ningún interés por el que pueda vivir como hombre libre⁶⁴. Tampoco lo tiene el poseedor enfiteuta, aunque en un momento del debate Cromwell concedió que «acaso haya una parte muy considerable de los enfiteutas por herencia que deban tener voto»⁶⁵. Pero ni él ni Ireton estaban dispuestos a pasar de aquí: el segundo, incluso cuando es más conciliador, insiste en conservar «la parte equitativa de esta constitución» dando el voto solamente a quienes «son como si fueran hombres libres, hombres no sometidos a las voluntades ajenas»⁶⁶.

En suma: Cromwell e Ireton sostenían que solamente los libres propietarios y hombres libres de las corporaciones, y posiblemente aquellos cuya propiedad era de un género casi igual a la de éstos, así como algunos de los enfiteutas por herencia, tenían la base de propiedad por la que podían vivir como hombres libres sin estar en situación de dependencia. Los *levellers* pensaban que todos eran hombres libres salvo los sirvientes y mendigos. Tanto para los *levellers* como para los jefes militares el derecho de sufragio dependía de la libertad, y libertad significaba independencia económica individual. Sin embargo, los dos grupos, con diferentes raíces de clase, tenían opiniones distintas sobre la base de propiedad de la independencia económica.

Podemos decir, por tanto, que a lo largo de los debates de Putney y en los documentos posteriores los *levellers* reivindicaban el derecho de sufragio para todos los hombres nacidos libres que no habían perdido su derecho de nacimiento, es decir, para todos salvo para quienes se habían convertido en sirvientes o mendigos. No había inconsistencia alguna entre su demanda de sufragio limitado y su afirmación de derechos naturales iguales: el derecho natural igual se perdía cuando un hombre se hallaba en alguna de esas relaciones de dependencia de la voluntad ajena.

3.3. *La historia anterior a Putney*

Cuando pasamos a la escasas menciones *levellers* del sufragio anteriores a Putney no encontramos nada que esté en conflicto con nuestra interpretación de su posición allí. Las menciones del derecho de

63. *Ibid.*, p. 58; cf. p. 62.

65. *Ibid.*, p. 73.

64. *Ibid.*, pp. 62-63.

66. *Ibid.*, p. 78.

sufragio anteriores a Putney, como he dicho, fueron generalmente menos precisas que las formulaciones de Putney y las posteriores, y muchos estudiosos han admitido que solamente se puede determinar su significado por inferencia. Un examen de todos los escritos anteriores a Putney, considerados por algunos estudiosos modernos como alegatos de los *levellers* en favor del sufragio universal masculino muestra, como discutiré, que probablemente sólo eran alegatos en favor del sufragio de los no sirvientes.

Podemos señalar, en primer lugar, *The Case of the Army truly stated*⁶⁷ (15 de octubre de 1647), que incluye específicamente en su programa una cláusula relativa a derechos electorales. Frecuentemente se ha considerado esta cláusula como una demanda de sufragio universal masculino. Sin embargo, la reivindicación consistía en «que todos los nacidos libres de 21 años en adelante sean electores, exceptuando a quienes se han privado o se privarán a sí mismos de su libertad, durante algunos años, o totalmente por delincuencia»⁶⁸. Dado que acabamos de ver el supuesto de los *levellers* de que los sirvientes y mendigos, como tales, se habían privado a sí mismos de su libertad natural, no es improbable que estuvieran pensando en ellos al referirse a «quienes se han privado o se privarán a sí mismos de su libertad durante algunos años». Los aprendices, de hecho, se ajustan a esta definición mucho mejor que cualquier otro grupo. Pero como en su mayoría estaban por debajo de los 21 años y quedaban excluidos, por tanto, por la cláusula de la edad, la de la «libertad durante algunos años» difícilmente podía referirse a ellos. El tono áspero de *The Case of the Army* para con los delincuentes es coherente con lo que implica la interpretación ofrecida, esto es, que los *levellers*, en aquella época, consideraban la delincuencia como una descualificación permanente. La inferencia de que en *The Case of the Army* los *levellers* estaban pensando en los sirvientes y mendigos se ve reforzada por el hecho de que éste fue uno de los documentos discutidos en Putney, donde, como hemos visto, daban por supuesta la exclusión de estos grupos del derecho de sufragio por las mismas razones⁶⁹. La inferencia no es segura, pero es lo suficientemente

67. Impreso en Haller y Davies, *op. cit.*, pp. 64-87; Wolfe, *op. cit.*, pp. 196-212, y, parcialmente, en Woodhouse, *op. cit.*, pp. 429-436.

68. Haller y Davies, *op. cit.*, p. 78; Wolfe, *op. cit.*, p. 212. La versión de Woodhouse, con dicción y puntuación modernizada, dice: «durante algunos años o para siempre, por razón de delincuencia» (p. 433).

69. Puede decirse también que los *levellers* consideraban el Primer Agreement como una reformulación de los principios expuestos en *The Case of the Army*. El postscripto del Agreement se refiere a él diciendo que «extrae algunos principios de

probable para arrojar dudas sobre la interpretación más corriente de *The Case of the Army*.

De los restantes escritos *levellers* anteriores a Putney, muy pocos, como se ha indicado ya, se ocupaban del derecho de sufragio. El *Englands Birth-Right Justified* de Lilburne (octubre de 1645), dirigido a «todo el pueblo de Inglaterra nacido libre», se ocupa más de la frecuencia de las elecciones que de la extensión del derecho de sufragio, pero a veces se cita un pasaje suyo como reivindicación del sufragio universal masculino: «Deben los hombres libres de *Inglaterra*, que han trabajado en estos devastadores tiempos para defender el parlamento y sus propias libertades naturales y derechos de nacimiento, no solamente elegir nuevos miembros, cuando sea necesario una vez al año, sino también examinar una vez al año la gestión y el comportamiento de los elegidos»⁷⁰. La cuestión se refiere aquí a «los hombres libres de Inglaterra», expresión que difícilmente puede considerarse incluyente de sirvientes y demás que se han privado a sí mismos de sus «libertades naturales y derechos de nacimiento».

La *Remonstrance of Many Thousand Citizens, and other Free-born People of England* (7 de julio de 1646), aunque se ha tomado como significativa de una creencia en el derecho al voto de todos los ingleses para elegir a sus representantes⁷¹, apunta en todo caso en sentido contrario. Solicita que la orden de los Comunes para reunirse y elegir a los parlamentarios «se refiera expresamente a un determinado día de *noviembre* anualmente, en todo el territorio y en los lugares acostumbrados, y se exprese así, para hacer la elección de quienes se tenga a bien, según el *Derecho*, y que todos los hombres que tengan derecho a ello no dejen de hacerlo sin incurrir en una gran penalidad, sin que haya que esperar convocatorias»⁷². La propuesta se refiere a un voto obligatorio de «todos los hombres que tienen derecho», no a que todos los hombres tengan derecho al voto.

El escrito *Londons Liberty in Chains discovered*, de Lilburne (octubre de 1646), muestra cierta preocupación directa por el sufragio. Al tratar en primer lugar del gobierno de la ciudad de Londres, Lilburne arguye que los gobiernos de todas las ciudades libres deberían

libertad común, de las muchas cosas que os fueron propuestas en el *Case truly stated*, formulándolas en la forma de un Acuerdo» (Wolfe, *op. cit.*, p. 233).

70. P. 33, en Haller, *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution*, vol. III, p. 291. Citado por Gibb, *John Lilburne the Leveller*, p. 139, y Frank, *The Levellers*, p. 63, n. 46.

71. Frank, *op. cit.*, p. 82.

72. Wolfe, *op. cit.*, p. 129; Haller, *Tracts*, III, p. 370.

ser elegidos, por derecho natural y por su constitución original, por «las personas libres de cada ciudad» o por «los ciudadanos libres y el Barón»⁷³. Hasta aquí, el alegato se encamina solamente a la restauración del sufragio para los hombres libres de la corporación, que en las últimas elecciones para el cargo de *lord mayor* [alcalde] había sido abolido virtualmente. El alegato, naturalmente, dista mucho de referirse al sufragio universal masculino. Pero más adelante, en el mismo panfleto, Lilburne vuelve sobre el tema de la privación virtual de derechos electorales a los hombres libres más pobres de Londres, arguyendo que no deberían pagar impuesto alguno (sino que los concejales y los miembros de los gremios deberían soportar todas las cargas que pesan sobre la ciudad) «hasta que tengan realmente posesiones y gocen de igual parte que ellos en las leyes, libertades y privilegios; como por ley de naturaleza, de la razón, de Dios y de la tierra, ciertamente, y de vuestros propios antepasados y constituyentes originales, debe hacer hasta el más oscuro de vosotros, tan plena y grandemente en todo caso, como el mayor de ellos»⁷⁴. El alegato sigue refiriéndose al sufragio de los hombres libres de la ciudad, tanto los más pobres como los más importantes.

Lilburne prosigue atacando el sufragio parlamentario existente en los condados y en las villas. Lamenta: a) los burgos podridos; b) la privación del sufragio a «millares de personas, que de nombre son hombres libres de Inglaterra, y varios de ellos hombres con grandes propiedades en dinero y en bienes, los cuales son también privados de derechos, y *menospreciados*, por el anteriormente mencionado *Estatuto inicuo* [8 Enrique VI, c. 7] porque no poseen tierras que den una renta de 40 chelines anuales»; y c) la desproporción de escaños en favor de los condados. Sugiere, como remedio, que el número de escaños se fije, por ejemplo, en 500 o 600; que los escaños se distribuyan entre los condados proporcionalmente a los impuestos estimados de cada uno «para sufragar la carga pública del Reino»:

[...] y luego cada condado, igual y proporcionadamente, por el consentimiento común del pueblo, se divida en *divisiones*, *cientos o wapentakes*, y cada división, dentro de sí misma, escoja uno o más Comisionados para sentarse en el parlamento, adecuadamente a su parte en la contribución; y ello pondría fin a todas las inconveniencias que realmente se dan, que se mencionan en el precitado Estatuto

73. *Londons Liberty*, pp. 2, 11; cf. Gibb, *op. cit.*, pp. 158-159.

74. *Londons Liberty*, pp. 52-53; citado en Frank, *op. cit.*, pp. 93-94.

de 8 E. 6, 7, y restaurarían a todo hombre libre de *Inglaterra* en sus derechos legales y en sus libertades *nativas*⁷⁵.

Difícilmente cabe considerar estas palabras como un alegato en favor del sufragio universal masculino. Es una propuesta para abolir el requisito de una renta mínima de 40 chelines anuales para el sufragio, de modo que se conceda derecho al voto a los «millares de personas que de nombre son hombres libres de Inglaterra». No hay razón alguna para pensar que ello incluía a quienes habían perdido su libertad por convertirse en sirvientes; se comprende perfectamente como un alegato en favor de los campesinos arrendatarios y de los comerciantes y artesanos no incluidos en las corporaciones. No cabe hacer inferencia alguna sobre la amplitud deseada para el sufragio a partir de la propuesta de redistribuir los escaños entre los condados en proporción a los impuestos y no en función de su población⁷⁶.

Dos meses después publicó Lilburne *The Charters of London; or, The Second Part of Londons Liberty in Chaines discovered* (18 de diciembre de 1646). El escrito, dirigido a los ciudadanos de Londres, trata de demostrar «que el *lord mayor* no es un *lord mayor* legal». Su «tercera razón para probar esta proposición» es la siguiente: que el solo y único poder legislativo «es originalmente inherente al pueblo, y derivadamente inherente a las comisiones elegidas por éste por su consentimiento común, y ningún otro. Por lo que el más pobre tiene ciertamente derecho a dar un voto, al igual que el más grande y el más rico...»⁷⁷. Al juzgar la amplitud del sufragio justificado, aquí tenemos que prescindir de las inferencias hechas a partir únicamente del contexto. Lo cierto es que el razonamiento se dirigía a los ciudadanos de Londres e iba encaminado a demostrar que solamente los consejeros elegidos por los ciudadanos tenían autoridad legislativa; a pesar de todo, el principio de que tanto la gente más pobre como la más rica tenía derecho a elegir se formula con absoluta generalidad.

No debe sorprender, por tanto, que se haya tomado este pasaje como una afirmación del principio del sufragio universal masculino. Pero eso no se puede aceptar fácilmente dada la posición que, como hemos visto, adoptaron los *levellers* en el debate de Putney. Allí las declaraciones de principio de amplitud semejante a la examinada

75. *Londons Liberty*, p. 54. Citado por Frank, *op. cit.*, p. 94, como una exigencia de sufragio libre e igual para todos los hombres.

76. *Vid. infra*, Nota J, p. 291.

77. *Charters of London*, pp. 3-4. Citado en parte en Wolfe, *op. cit.*, p. 14, como una justificación del sufragio universal masculino.

ahora («el más pobre» y «el hombre más pobre de Inglaterra» de Rainborough, por ejemplo) se formulaban con la salvedad implícita de que sirvientes y mendigos, al no ser libres, quedaban excluidos del derecho de sufragio. La inferencia probable, tanto aquí como en el debate de Putney, es que «el más pobre» significa «el hombre libre más pobre».

Se debe subrayar que la pobreza no se identificaba con la falta de libertad. De hecho los *levellers* se oponían a toda exclusión del derecho de sufragio por causa de la pobreza. En realidad, Inglaterra estaba llena de agricultores pobres (algunos, según la famosa frase de Baxter⁷⁸, más pobres que sus propios sirvientes), y había muchos artesanos y comerciantes independientes pobres. Los *levellers* reivindicaban el derecho de sufragio para todos ellos. Pues esos hombres, aunque no eran libres propietarios ni hombres libres de las corporaciones, eran libres en el sentido de los *levellers*: no dependían de la voluntad de patronos o de quienes socorrían a los pobres. La línea que trazaban los *levellers* no pasaba entre la pobreza y la riqueza, sino entre la dependencia y la independencia, y estas dos líneas no coincidían.

En *Rash Oaths Unwarrantable* (31 de mayo de 1647), Lilburne retoma el razonamiento sobre el sufragio parlamentario. Repite casi palabra por palabra el razonamiento sobre el sufragio de la *Londons Liberty* (a la que remite al lector), parafraseando como sigue la parte fundamental (citada anteriormente):

[...] y luego cada condado, igual y proporcionalmente, por el consentimiento común del pueblo, se divida en divisiones, cientos o *weapontacks*, de modo que toda la gente (sin confusión ni tumulto) pueda reunirse junta en sus diversas divisiones, y todo hombre libre de Inglaterra, tanto el pobre como el rico, cuya vida, hacienda, etc., ha de ser afectada por el derecho, pueda tener un voto para escoger a quienes han de hacer el derecho, pues es máxima de la naturaleza que ningún hombre puede ser obligado en justicia sin su propio consentimiento...⁷⁹.

Este texto no se puede considerar una defensa del principio del sufragio universal masculino, como tampoco la versión de la *Londons Liberty*. Aquí, específicamente, sólo los «hombres libres de Inglaterra» tienen derecho a voto: tanto los pobres como los ricos, pero

78. R. Baxter, *The Poor Husbandman's Advocate to Rich Racking Landlords*, ed. P. J. Powicke, 1926.

79. *Rash Oaths*, p. 50; citado en parte por Frank, *op. cit.*, p. 123.

sólo los libres. En lo que respecta a la «máxima de la naturaleza» de que nadie puede ser obligado en justicia sin su propio consentimiento, no se aplica, en el pensamiento de los *levellers*, a quienes han entrado voluntariamente en una relación de servidumbre, pues éstos han aceptado ser «incluidos en sus amos»⁸⁰.

Finalmente, en *Jonah's Cry out of the Whales belly* (16 de julio de 1647), Lilburne presenta un razonamiento que puede tomarse como una afirmación del principio del sufragio universal masculino. Al hacer un llamamiento a los soldados, pasando por encima de sus jefes, afirma que el ejército, al haber desafiado al parlamento, no es ya un órgano constituido, sino que se ha «disuelto en el derecho de la Naturaleza original». Los soldados, por tanto, están ahora justificados para actuar

de acuerdo con los principios de la seguridad, que proceden de la naturaleza, la razón y la justicia, aceptados por el consentimiento común y el acuerdo mutuo entre ellos; por lo que todo individuo privado soldado, sea de caballería o de infantería, debe disponer libremente de su voto para elegir a los gestores de sus asuntos; o de otro modo, en la misericordia de Dios, y de todos los hombres racionales, están excusados de obedecer, inclinarse o someterse a lo que es hecho por ellos⁸¹.

Esta afirmación del derecho al voto de todo soldado no es, naturalmente, una afirmación del principio del sufragio universal masculino, pues a ojos de los *levellers* los soldados, que habían luchado por la libertad de Inglaterra eran como tales hombres libres⁸². El principio afirmado aquí no podía afectar a los civiles en situación de dependencia.

3.4. *Resumen*

El examen de la historia precedente, que comprende todas las menciones y formulaciones de los *levellers* relativas al derecho de sufragio desde los primeros panfletos de Lilburne hasta el manifiesto final del movimiento *leveller*, ha dejado claro, a mi modo de ver, lo siguiente. Ha fundamentado como hechos: a) que los *levellers*, desde la primera mención explícita de la amplitud del sufragio en el debate

80. Vid. también *infra*, Nota L, pp. 292-293.

81. *Jonah's Cry*, p. 13. Parafraseado por Wolfe, *op. cit.*, p. 33, de modo que lo hace aplicable a todo hombre y no sólo a todo soldado.

82. Vid. *infra*, Nota K, pp. 291-292.

de Putney hasta el manifiesto final, excluían explícitamente a sirvientes y mendigos; *b*) que durante este mismo período basaban su reivindicación del sufragio en el derecho de nacimiento o derecho natural igual de todo inglés; y *c*) que, al menos desde la clausura del debate de Putney, el derecho de nacimiento al voto en las elecciones no era compartido por sirvientes y mendigos, o bien que éstos lo habían perdido.

Además se ha mostrado por inferencia: *d*) que debido a que los *levellers* hacían esta suposición, no veían inconsistencia alguna entre su exclusión explícita de sirvientes y mendigos y su afirmación de derechos naturales iguales. Además, se ha mostrado por inferencia: *e*) que la pérdida del derecho de nacimiento por parte de sirvientes y mendigos había sido supuesta de manera continuada por los *levellers* con anterioridad al debate de Putney y durante éste, pues el aparente sufragio universal masculino no cualificado probablemente se entendía cualificado por esta suposición; y *f*) que, debido a este supuesto, su posición era probablemente, a sus propios ojos, tan consistente antes de Putney y durante Putney como indudablemente lo fue después.

4. IMPLICACIONES TEORÉTICAS

4.1. *La propiedad de la propia persona*

Falta examinar la cualidad fundamental del individualismo de los *levellers*. Su postulado de los derechos naturales iguales y sus ideas sobre la libertad, que hasta ahora hemos visto sólo en el contexto del derecho de sufragio, se basaban en último término en un concepto de la naturaleza del hombre y de la sociedad que debemos tratar de esclarecer. El mejor modo de hacerlo es a través de su concepción de la propiedad.

Podemos empezar prestando mayor atención a una cuestión que hasta ahora sólo hemos señalado incidentalmente: mientras que los *levellers* se opusieron continuadamente al requisito de la propiedad para el derecho de sufragio, al mismo tiempo defendieron con fuerza un derecho individual a la propiedad. Su oposición a que el derecho de sufragio estuviera cualificado por la propiedad se basaba, naturalmente, en su afirmación de que todo hombre nacido libre tenía un derecho natural igual a vivir su propia vida. Para ellos estaba completamente claro que un parlamento elegido mediante un sufragio cualificado por las propiedades no podía ser de confianza

para tratar con igual consideración a los poseedores de tierras que no satisfacían el requisito de la propiedad exigido para los votantes.

Sin embargo los *levellers* no eran adversarios de la propiedad. La historia recoge su insistencia, en 1648, en haber sido «los más auténticos y constantes defensores de la libertad y la propiedad (que no son opuestas a la comunidad y a la igualdad) que ha habido en todo el territorio»⁸³. La preocupación de Lilburne por el derecho de propiedad era evidente ya en 1645: «Pues, quítese el Derecho declarado, no revocado, ¿y dónde quedan entonces el *meum* y el *tuum*, la libertad y la propiedad?»; todavía fue más explícito, por ejemplo, al enumerar en 1646 como derechos fundamentales «la libertad de conciencia en materias de fe y de culto divino; la libertad de la persona; y la libertad de la hacienda, que consiste realmente en la propiedad de sus bienes, en el poder de disposición sobre sus posesiones»⁸⁴. Overton, igualmente, entendía que el derecho de propiedad se refería a una «propiedad [...] que la gente tiene sobre sus bienes para hacer con ellos lo que quiera»⁸⁵. Los manifiestos de los *levellers* de 1648 señalaban explícitamente que el parlamento debía comprometerse o estar obligado constitucionalmente a no «igualar las haciendas, destruir la propiedad o hacer comunes todas las cosas»⁸⁶.

En el debate de Putney, como hemos visto, la concepción de la propiedad de los *levellers* se aguzó por el choque con los jefes militares. Ireton y Cromwell argüían que el derecho natural igual a la vida, si había de ir más allá del derecho a respirar y a moverse, implicaba lógicamente un derecho igual a los bienes y a la tierra; y no precisamente un derecho igual a las necesidades fundamentales de la vida, sino un derecho a que cada uno tomara lo que quisiera; de ahí que se dijera que el derecho natural igual de los *levellers* acabaría con toda propiedad⁸⁷.

Para responder a este reiterado malentendido los *levellers* defendieron el derecho natural a la propiedad. Insistían en que su principio del derecho igual a la vida no destruiría la propiedad porque la propiedad misma era un derecho natural, establecido por la ley de Dios («No hurtarás») y por la ley de la naturaleza (que señala a cada

83. Lilburne, *A Whip for the Present House of Lords*, citado en Petergorsky, *op. cit.*, p. 110.

84. *Englands Birth-right Justified* (octubre de 1645), en Haller, *Tracts*, III, 261, *Vox Plebis* (19 de noviembre de 1646), citado en Wolfe, *op. cit.*, p. 13.

85. *Appeale*, en Wolfe, *op. cit.*, p. 176.

86. *Second Agreement*, en Wolfe, *op. cit.*, p. 301; cf. *Petition* del 11 de septiembre de 1648, en Wolfe, *op. cit.*, p. 288.

87. Woodhouse, *op. cit.*, pp. 53-55, 58, 60, 63.

hombre el principio de «tener la propiedad de lo que posea o pueda poseer, que no sea de otro, propiedad que es la base del *meum* y del *tuum*»⁸⁸. La propiedad individual de los bienes era un derecho natural sagrado; invalidaba el derecho indiscriminado de todo hombre a poseer cualquier cosa, que de otro modo se seguiría del derecho igual a la vida. (Por ambas partes se daba por supuesto que todo hombre tenía un derecho natural «a lo necesario para la subsistencia»⁸⁹; pero esto, sin embargo, no acabaría con la propiedad si ésta se consideraba parte del edificio de la sociedad, como la caridad o las instituciones estatales para el auxilio de los pobres.)

La posición de los *levellers* respecto de la propiedad de los bienes se explicita más plenamente en una argumentación posterior de Petty, según la cual dar a cada hombre un voto es «el único medio de preservar la propiedad»⁹⁰. El razonamiento es el siguiente: dado que todo hombre es naturalmente libre, la razón por la que se acordó establecer una forma de gobierno fue conservar la propiedad. Se daba por supuesto que la libertad natural del hombre incluía la propiedad de las cosas. La insistencia de los *levellers* en que la propiedad era anterior al gobierno —«las propiedades son realmente el fundamento de las constituciones»⁹¹— indujo a Ireton y Cromwell a negar que la propiedad fuera un derecho natural. Observamos el curioso espectáculo de un Ireton que en el debate había defendido enfáticamente su propia posición con la frase: «Lo que digo, lo digo porque tengo un ojo puesto en la propiedad»⁹², negando que la propiedad fuera un derecho natural: «La ley de Dios no me ha dado la propiedad; tampoco me la ha dado la ley de la Naturaleza; la propiedad es de institución humana [...] La constitución funda la propiedad»⁹³.

La insistencia de los *levellers*, en el debate, en que la propiedad individual de los bienes era un derecho natural, anterior al gobierno no era un argumento extemporáneo para hacer frente al peligroso ataque de Ireton. Habían considerado la propiedad como un derecho natural antes del debate sobre el sufragio y con absoluta independencia de éste. En realidad, basaron su alegato no solamente en favor de la propiedad como derecho natural (y, de ahí, en favor de

88. *Ibid.*, pp. 59, 75; cf. p. 80.

89. Ireton (*ibid.*, p. 60) señala que el principio *leveller* del derecho igual a la vida significaría que cualquier hombre podría reclamar por la ley natural cualesquiera bienes «aunque no sean necesarios para el sustento natural». Ireton (*ibid.*, p. 73), declara directamente: «Por derecho natural yo tengo que sustentarme en vez de perecer». Para la posición de Locke, *vid. infra*, p. 210, n. 55.

90. *Ibid.*, pp. 61-62.

91. Clarke, en el debate de Putney: *ibid.*, p. 75.

92. *Ibid.*, p. 57.

93. *Ibid.*, p. 69.

una amplia gama de derechos de propiedad efectivos) sino también en favor del gobierno por consenso y de las libertades religiosas y civiles, en un concepto del derecho natural de propiedad mucho más amplio que el señalado ya. Su postulado fundamental era que todo hombre es naturalmente el propietario de su propia persona.

Este postulado se formula con mucha fuerza en algunos de los panfletos de Overton. En su *An Arrow against all Tyrants* (12 de octubre de 1646), que desarrolla más plenamente la posición adoptada por Lilburne unos meses antes⁹⁴, y, de nuevo, en su *Appeale* (julio de 1647), Overton expone una doctrina muy amplia del derecho natural. Los derechos civiles y políticos se derivan del derecho natural; el derecho natural se deriva de la propiedad natural de la propia persona de uno; la propiedad de la propia persona de uno se deriva de la naturaleza creadora instintiva del hombre.

Los dos párrafos iniciales de *Arrow* merecen ser citados *in extenso*:

A todo individuo natural le es dada una propiedad individual por la naturaleza, que no ha de ser atacada ni usurpada por nadie: pues cada uno se tiene a sí mismo como suyo, de modo que tiene una propiedad suya, pues de otro modo no podría ser él mismo; y por ello ninguna segunda persona puede pretender privar a nadie de eso sin manifiesta violación y afrenta a los principios mismos de la naturaleza y a las reglas de la equidad y de la justicia entre los hombres; lo mío y lo tuyo no pueden existir salvo por esto; nadie tiene poder sobre mis derechos y libertades, ni yo lo tengo sobre ningún hombre; yo puedo ser un individuo, y disfrutar de mi propio yo, y de mi propia propiedad, y puedo escribir mi propio nombre y nada más que éste, o bien atreverme a algo más; si lo hago, soy un usurpador del derecho natural de otro hombre y lo invado, a lo que no tengo derecho. Pues por el nacimiento natural todos los hombres se hallan igual e idénticamente destinados a igual libertad y propiedad; y como hemos sido puestos por Dios en este mundo por la mano de la naturaleza, cada uno de nosotros con una libertad y una propiedad natural innatas (lo cual está escrito en el corazón de todo hombre y por tanto nunca ha de ser borrado), también así hemos de vivir, gozando cada uno su privilegio y su derecho de nacimiento igual e idénticamente; pues a todos ha hecho Dios igualmente libres a través de la naturaleza.

Y esto es lo que cada uno desea por naturaleza, y exige que ningún hombre natural sea engañado en su libertad por el arte de sus vecinos, o esclavizado por el poder de éstos: pues es instinto natural

94. Lilburne, *Free-man's Freedom Vindicated*, junio de 1646; el postscripto en Woodhouse, *op. cit.*, pp. 317-318.

preservar el propio yo de todo lo perjudicial y dañino; por naturaleza se concede a todos ser más razonables, iguales y justos; y esto no se desarraiga, sino que es de igual duración que la criatura. Y de esta fuente o raíz tienen su origen precisamente todos los poderes humanos; no inmediatamente de Dios (como pretendían, generalmente, los reyes en favor de su prerrogativa), sino mediatamente, por mediación de la naturaleza, como de los representados a los representantes; pues originalmente Dios concedió estos poderes a las criaturas y de las criaturas proceden inmediatamente; y no otra cosa; y nada más puede comunicárseles para su bienestar, o para su seguridad, en lo sucesivo: esto es prerrogativa del hombre, y solamente de él; de modo que en adelante no es posible que se dé o se reciba nada más, sino sólo lo que conduzca a una vida mejor, a más seguridad y libertad; el que comete atentados contra sí mismo se destruye; y el que toma más de lo debido es un ladrón para su especie: pues todo hombre es por naturaleza rey, sacerdote y profeta en su propio círculo y sede natural, y, por tanto, ningún otro puede compartir, como no sea por delegación, encargo y libre consentimiento suyo, su derecho natural y su libertad⁹⁵.

Overton repitió la primera parte de este razonamiento en su *Appeale*, donde iba seguida de una reformulación de la afirmación de Lilburne de que ningún hombre puede adquirir más poder que el que tiene, y que por naturaleza ningún hombre «puede abusar, golpearse, atormentarse o dañarse a sí mismo»⁹⁶. El *Appeale* contiene también una afirmación más positiva de la necesidad del derecho natural:

Hay una ley firme y un principio radical de la naturaleza grabado por el dedo de Dios en el corazón de todo ser viviente en la creación, según el cual, mientras hay un soplo de vida, se debe defender, preservar, cuidar y liberar de todas las cosas peligrosas, destructoras y dañinas al propio yo, y además con toda la fuerza. Por consiguiente, de ahí se deriva, para todos los hombres en general y para cada uno en particular, un principio indudable de razón, por el cual se pueden emplear todos los medios y vías racionales y justas para salvarse, defenderse y liberarse a sí mismo de toda opresión, violencia y crueldad (por obligación para la seguridad y el ser propios), sin que se deje de emplear ningún medio justo para esta liberación; y

95. Overton, *An Arrow against all Tyrants*, pp. 3-4. Parte de estos párrafos son citados en Pease, *The Leveller Movement*, pp. 141-142; en Zagorin, *History of Political Thought in the English Revolution*, p. 22, y en Frank, *op. cit.*, p. 96.

96. Overton, *An Appeale from the Degenerate Representative Body of the Commons...*, en Wolfe, *op. cit.*, pp. 162-163.

que todo esto es racional y justo; negarlo es destruir la ley de la naturaleza, ciertamente, y de la religión también; pues lo contrario no permite más que el homicidio, la violencia y la crueldad sobre uno mismo⁹⁷.

Sorprenden tanto el tono hobbesiano del postulado de Overton como el razonamiento lockeano construido sobre él. Aparece aquí el «derecho de la naturaleza» de Hobbes, inferido de la necesidad instintiva de defenderse contra todo lo que sea peligroso o destructor; y este derecho se convierte en un «principio indudable de razón» y en parte de la ley de la naturaleza, que crea una «obligación para la seguridad y el ser propios». Aparece al mismo tiempo aquí el razonamiento que Locke convertirá en el punto central de su doctrina: que toda autoridad política válida lo es por delegación de los individuos, y que ningún individuo tiene derecho a causarse daño a sí mismo y por tanto no puede ceder este derecho a nadie, sino que sólo puede hacer, por emplear las palabras de Overton, «lo que sea conducente a una vida mejor, a más seguridad y libertad; el que comete atentados contra sí mismo se destruye».

Pero lo que es preciso destacar aquí sobre todo es un parecido todavía más fundamental con la teoría de Locke, esto es: la calidad propietaria del individualismo de los *levellers*. Parece, a primera vista, más extremada todavía que la de Locke⁹⁸. El individuo no solamente tiene la propiedad de su propia persona y de sus capacidades, propiedad en el sentido de un derecho a disfrutar y usar de ellas y excluir a los demás de este uso y disfrute; además esta propiedad, esta exclusión de los demás, es lo que hace humano al hombre: «Todo el mundo se tiene a sí mismo como suyo, de modo que tiene una propiedad suya, pues de otro modo no podría ser él mismo». Lo que hace humano a un hombre es su libertad respecto de los demás. La esencia del hombre es la libertad. La libertad es la propiedad de la persona y de las propias capacidades.

Es preciso señalar que esta propiedad no se concebía como un goce pasivo. Los *levellers* exigían esta múltiple propiedad de la propia persona como un requisito previo indispensable para el uso y el disfrute activo de las propias capacidades. Los hombres habían sido creados para mejorar sus capacidades y disfrutar mejorándolas. Su propiedad de sí mismos excluía a todos los demás, pero no excluía, en cambio, su obligación para con su creador y para consigo mismos.

97. *Appeale*, en *ibid.*, pp. 159-60.

98. Pero *vid. infra*, pp. 155-157.

4.2. *La deducción de los derechos y las razones de la exclusión*

En esta concepción de la esencia del hombre como libertad, y en la concepción de la libertad como propiedad activa de la propia persona y de las propias capacidades basaron los *levellers* todos sus alegatos en favor de derechos específicos en materia civil, religiosa, económica y política. Las inferencias eran manifiestas.

En lo que respecta a la libertad civil y religiosa, está claro, en primer lugar, que la propiedad de la persona de cada cual exigía una libertad garantizada frente a las detenciones, el juicio y el encarcelamiento arbitrarios, y el derecho al proceso judicial debido (*the right to due process of law*). Estaba igualmente claro que la propiedad de la propia persona intelectual y espiritual exigía la libertad de palabra, de expresión impresa y de religión. Todos estos derechos civiles y religiosos se exigían para todos, aunque estaban condicionados por razón del sexo y del trabajo. Las mujeres habían sido creadas como seres humanos. Los asalariados, aunque habían enajenado la disposición de sus propias energías, no habían alienado por completo su humanidad. No eran esclavos.

Los *levellers* contaban también con una poderosa razón práctica para reivindicar las libertades civiles para todos; una razón nunca mejor expresada que en la soberbia formulación de Lilburne de su alegato contra las detenciones arbitrarias y los procedimientos de encarcelamiento y judicial:

[...] pues lo que se le hace a uno, puede hacerse a cualquiera; además, siendo todos miembros de un cuerpo único, esto es, de la Comunidad Inglesa, nadie debe sufrir injustamente, pues todo el cuerpo experimentaría el sufrimiento y hay que esforzarse por preservarlo. De otro modo se abriría paso a una oleada de pasión y de poder, por encima de todas las leyes y libertades individuales, que son las fronteras que mantienen alejada a la tiranía y la opresión [...]»⁹⁹.

Las libertades civiles y religiosas deben corresponder a todos pues de otro modo no existirán para nadie.

Los derechos económicos que reivindicaban los *levellers* eran igualmente inferencias de la propiedad de la persona y de las capacidades propias. El derecho económico fundamental era, naturalmente, el derecho a la propiedad individual de los bienes y de la hacienda, que incluía no solamente el derecho a la propiedad sino

99. *The Just Defense of John Lilburne*, en Haller y Davies, *op. cit.*, p. 455.

también el derecho de adquirirla por el libre ejercicio de las energías y capacidades propias del hombre. Los particulares derechos económicos que defendían los *levellers* —libertad de comprar, de vender, de producir y de comerciar, sin licencias, monopolios, regulaciones arbitrarias o impuestos arbitrarios— eran consecuencias manifiestas suyas. A veces los *levellers* hablaban del derecho individual al comercio como de un derecho natural, un derecho de nacimiento o una libertad nativa¹⁰⁰. Pero, se describiera o no en estos términos, el derecho a comerciar era, manifiestamente, un tipo de propiedad importante de acuerdo con los supuestos de los *levellers*¹⁰¹. Constituía en gran parte el derecho del pequeño empresario a dirigir como quisiera sus propias energías productivas y su vida; sin él carecería de la propiedad efectiva de la propia persona y de las propias capacidades que era el derecho fundamental del hombre nacido libre. Estos derechos económicos, al igual que los derechos civiles y religiosos, se reivindicaban para todos. En la práctica, naturalmente, los derechos de producir, comerciar, etc., solamente podrían ser disfrutados por quienes disponían de su propio trabajo. Los sirvientes, en tanto que tales, no podían utilizarlos. Sin embargo, los derechos habían de ser garantizados con absoluta generalidad para asegurarlos a quienes los disfrutaran. Una vez admitido el monopolio o las regulaciones o impuestos arbitrarios en una rama de la industria o del comercio, el daño estaba hecho: el área de la empresa se estrechaba para los empresarios en general. Los derechos económicos, al igual que los derechos civiles, tenían que ser reivindicados para todos al objeto de asegurarlos a todos.

El derecho político al voto en la elección de representantes era diferente. Se basaba, al igual que los demás, en la concepción de la esencia humana como libertad y de la libertad como propiedad activa de la persona y las capacidades propias, pero no tenía que reivindicarse para todos. Aunque los *levellers* hablaban a veces como si todos los hombres tuvieran un derecho igual al voto en la determi-

100. Por ejemplo, Lilburne, *Englands Birth-right Justified*, en Haller, *Tracts*, III, 261-262; Overton, *Remonstrance of Many Thousand Citizens* (7 de julio de 1646), en Wolfe, *op. cit.*, p. 124. Cf. los autores citados por Petegorsky, *op. cit.*, p. 81.

101. Naturalmente, en el siglo XVII era muy corriente hablar de un derecho o de una libertad como de una propiedad. La propiedad tenía entonces su sentido original de derecho a algo o en algo. Los *levellers* hablaban de tener propiedad *en* una cosa, significando un derecho a usar, disfrutar, excluir a los demás de ella o tener libre disposición de la cosa. Así, podían hablar de propiedad en la tierra, en la hacienda, en el derecho a comerciar; en el sufragio o en la propia persona.

nación de la forma de gobierno¹⁰², solamente reivindicaban el voto en la elección del órgano legislativo para quienes no dependían de la voluntad ajena. Los sirvientes habían enajenado el uso y la aplicación de sus capacidades (esto es, de su trabajo) al pactar el contrato de trabajo asalariado. Los mendigos habían perdido las suyas al pasar a depender de las instituciones benéficas o de la caridad privada. Ambas categorías habían perdido una parte importante de su libertad o su propiedad nativa, esto es, la propiedad de sus propias capacidades o de su trabajo. Sin embargo, la función primaria del gobierno era asegurar precisamente esta propiedad, esto es, dictar y hacer las reglas a tenor de las cuales los hombres habrían de emplear sus propias energías y su capacidad. La protección de la propiedad de los bienes y de la tierra era una función derivada o secundaria: sin *meum* y *tuum* no podía haber libertad para disponer de las propias capacidades.

Puesto que los sirvientes y mendigos habían perdido la propiedad de su trabajo, se podía suponer que carecían de capital o de propiedad de la tierra. En consecuencia, no tenían interés alguno en la función primaria ni en la igualmente necesaria función secundaria del gobierno.

Ciertamente, seguían teniendo derecho a las libertades civiles y religiosas, y posiblemente incluso a las libertades económicas, pues habían enajenado solamente una parte de su propiedad humana nativa o de la propiedad de sus propias personas y no toda ella. Pero no necesitaban el derecho de sufragio para proteger lo que quedaba. Pues los derechos civiles, religiosos y algunos de los derechos económicos debían estar garantizados por unos límites constitucionales al poder del parlamento; tales eran los derechos que los *Agreements* proponían reservar al pueblo o cuya abrogación había de quedar fuera de la competencia del parlamento. Como así estos derechos quedarían garantizados para todos, no era necesario que todos tuvieran voto para salvaguardarlos. Los derechos económicos que no quedaran garantizados constitucionalmente sino que se dejaran al buen sentido de los parlamentos futuros estarían mejor asegurados, en todo caso, por quienes tenían un interés directo en ellos, esto es, por quienes no habían enajenado el uso o la aplicación de sus propias energías y capacidades convirtiéndose en asalariados o mendigos.

Así, de acuerdo con la concepción *leveller* de la libertad como propiedad de la propia persona y de las propias capacidades, no resultaba inconsistente reivindicar derechos civiles, religiosos y econó-

102. Vid. *infra*, Nota L, pp. 292-293.

micos para todos y derecho de sufragio solamente para quienes estaban por encima del nivel de la dependencia. Los primeros eran inherentes a todos; eran inalienables, pues nadie podía enajenar el núcleo de su libertad humana y nadie podía despojarse tampoco de toda la propiedad de su persona¹⁰³. Pero el derecho al voto en las elecciones no era inherente a todos, pues no todos conservaban esa parte de la libertad humana consistente en la propiedad del trabajo de cada cual. El derecho de sufragio solamente era necesario y reivindicable para quienes conservaban la mencionada propiedad, y cuya vida económica, por consiguiente, era una vida empresarial activa; los derechos civiles y religiosos eran necesarios para todos aquellos cuya vida física, intelectual y espiritual era una vida de empresa activa, que estaba o debía estar abierta a todos.

Cuando comprendemos que los *levellers* consideraban la libertad como una función de la propiedad de la propia persona, y que convertían la libertad plena en una función de la conservación de la propiedad del trabajo, podemos aclarar una complicada característica de su posición en el debate de Putney. Se recordará que Petty había formulado dos razones para la exclusión de sirvientes y mendigos: en primer lugar, que dependían de la voluntad de otros hombres y temerían no complacerlos; y, en segundo lugar, que estaban incluidos en sus amos. La primera razón, naturalmente, puede tomarse como un reconocimiento realista de la probabilidad de intimidación en un sistema de sufragio público. Que sirvientes y mendigos, si se les concedía el derecho de sufragio, temerían desagradar a aquellos de quienes dependían era una inferencia elemental de las realidades de la vida social. Si los *levellers* hubieran excluido a la mitad de los hombres de Inglaterra por una razón tan simple es muy dudoso que no hubieran visto en ello un conflicto de principio con el derecho natural igual. Pero, a nuestro modo de ver, la cuestión no se planteó, pues no percibieron ningún conflicto de principio. Puesto que sirvientes y mendigos habían perdido ya su derecho de nacimiento, la injusta relación de temor se convertía en una justa relación de dependencia. El carácter justo de la relación se expresa en la idea de la inclusión en los amos. Al menos en el caso de los sirvientes, la pérdida del derecho de nacimiento equivale a la inclusión en el amo. Pues la pérdida del derecho de nacimiento se da con la alienación al derecho sobre el trabajo propio, y esa alienación no es un abandono, sino una cesión de tal derecho al amo. El trabajo del sirviente se halla

103. Para la distinción similar de Locke entre propiedad alienable y propiedad inalienable de la propia persona, *vid. infra*, cap. V, pp. 216 y 227-228.

en lo sucesivo incluido en el trabajo del amo; consiguientemente, en lo que respecta al derecho al voto en las elecciones, el sirviente está incluido en el amo.

En el caso de los mendigos la pérdida del derecho de nacimiento no puede identificarse tan claramente con la idea de la inclusión en los amos. Los mendigos no tenían amos en el estricto sentido de la palabra. Pero ni siquiera en este caso la idea de inclusión ha de buscarse muy lejos. Debemos distinguir entre los pobres imposibilitados, los pobres parcialmente dependientes y los mendigos vagabundos robustos. No hay dificultad en lo que respecta a los pobres imposibilitados, ya pidieran limosna de puerta en puerta o recibieran la ayuda parroquial o de alguna fundación de caridad. Eran, por definición, incapaces para el trabajo útil. No tenían trabajo que alienar o conservar. Estaban, por tanto, en manos de la comunidad, la cual quedaba respecto de ellos en la relación de amo o de guardián.

Los pobres parcialmente dependientes capaces de trabajar pero que no podían mantenerse a sí mismos y a sus familias mediante su trabajo o por la venta del mismo, se veían igualmente arrojados al cuidado de la parroquia; ésta, por tanto, quedaba respecto de ellos en una relación similar a la anterior. En realidad es dudoso si los *levellers* pensaban incluir en esta categoría a aquellas gentes honradas, mencionadas frecuente y piadosamente en las peticiones *levellers*, que se habían visto reducidas a la mendicidad por la Guerra Civil y (en opinión de los *levellers*) por las políticas aplicadas por el parlamento. Estas gentes, que corrientemente se bastaban a sí mismas, se consideraban probablemente como desplazados temporales únicamente; los *levellers* calculaban que serían reabsorbidos entre la fuerza de trabajo útil con los cambios en la política parlamentaria que ellos demandaban.

Los mendigos vagabundos robustos, por último, quedaban por completo, según puede suponerse, fuera de los cálculos de los *levellers*. Se consideraba comúnmente que se habían colocado por sí mismos al margen de la sociedad con su negativa a realizar un trabajo útil. Ciertamente es que no habían perdido su capacidad para trabajar ni cedido a otro los derechos a su trabajo. Esto era precisamente el agravio que había contra ellos; eso les colocaba fuera de la sociedad. Eran hombres sin amo, y en la sociedad puritana no había lugar para ellos.

En suma, para los mendigos, al igual que para los sirvientes, la pérdida del derecho de nacimiento, cuando no era una consecuencia de la rebelión contra el trabajo útil y de este modo contra la sociedad, podía ser considerada como inclusión en los amos. Era por esa misma pérdida —la pérdida del derecho a su propio trabajo— por lo

que ambos grupos, el de los mendigos y el de los sirvientes, perdían su derecho de nacimiento al voto en las elecciones, y esa pérdida les incluía necesariamente en la voluntad ajena.

4.3. *El individualismo de los levellers y de los independientes*

Podemos ver ahora algo más plenamente el carácter del individualismo de los *levellers* comparando su concepción de la libertad con la de los independientes. Ambos identificaban libertad con propiedad. Lo contrario de la libertad o de la propiedad era para ambos la dependencia de la voluntad ajena. Diferían en la concepción del tipo de propiedad que distinguía la libertad de la dependencia. Para Cromwell e Ireton solamente la libre propiedad de la tierra o la concesión de derechos comerciales convertían a un hombre en hombre libre. Para los *levellers* lo que hacía libre a un hombre era la propiedad de su trabajo.

A primera vista la diferencia entre estas dos clases de propiedad es más fundamental que todo lo que tienen en común. Para los *levellers* el trabajo era un atributo humano, de especie diferente a la tierra o al capital. Pero su empleo del término «propiedad» para abarcar a la vez el derecho al propio trabajo y el derecho a las posesiones materiales no era simplemente una figura de lenguaje; las dos formas de propiedad tenían en común algo fundamental. Y eso se puede advertir de dos maneras. En primer lugar, mientras que en opinión de los *levellers* el trabajo era un atributo humano, era también una mercancía. Podía ser alienado por su propietario natural, y, además, su precio, como el de cualquier otra mercancía, estaba determinado por el mercado. Los *levellers* no oponían objeciones a esto; les parecía natural que los salarios se determinaran así; cuando se opusieron, como hicieron a veces, a los salarios opresivamente bajos, los atribuyeron a la actuación de monopolios mercantiles o a los consumos, y consideraban que el remedio estaba en el libre comercio. En el caso del trabajo, como en el caso de la tierra o de cualquier otra mercancía, lo que podía venderse era precisamente el derecho exclusivo, comprendido en su propiedad, a su uso, a sus beneficios y a sus productos. Así, en la medida en que los *levellers* concebían el trabajo como una mercancía, consideraban la propiedad del trabajo como una propiedad de la misma especie que la propiedad de las cosas materiales.

En segundo lugar, debemos advertir que, de hecho, y según la propia experiencia de los *levellers*, la posesión al menos de un poco de capital de trabajo era requisito previo para la conservación del

dominio del propio trabajo de uno. Para establecerse como productor independiente en la agricultura o en el comercio, y para seguir siéndolo, esto es, para conservar la capacidad de tomar decisiones acerca del empleo del propio trabajo, era necesario algo de capital.

Nadie puede ponerlo en duda en lo que respecta al campesino. Independientemente de que tuviera o no que pagar una cesión de tierras, tenía que poseer instrumentos, simientes y capital suficiente para sostenerse desde la siega hasta la cosecha. Siguiendo hacia abajo, el tejedor doméstico, al margen de que fuera o no propietario de su telar, para tener alguna independencia necesitaba capital suficiente para financiar la compra de sus materiales; sin esto tenía que estar permanentemente endeudado con el vendedor de tejidos, posición en la que no tenía más control sobre su propio trabajo que un asalariado. Y en aquellos oficios que podían ser practicados sin ser hombre libre de las corporaciones la posesión de un cierto capital era igualmente un requisito previo indispensable para la conservación del control sobre el trabajo propio. El remendón y el deshollinador no necesitaban mucho capital de equipo, pero incluso así necesitaban tener algo ahorrado para no necesitar recurrir a las instituciones benéficas o convertirse en sirvientes cuando menguaban los encargos.

Dondequiera que se volviese la mirada, la independencia, o la conservación efectiva de la propiedad del trabajo de uno, exigía al menos la posesión de algún capital de trabajo. Esto no significa, naturalmente, que miseria y dependencia pudieran ser identificadas. Se podía ser pobre pero libre. El campesino arrendatario independiente que pagaba una renta elevada, aunque tenía una gran inversión de capital podía tener un nivel de vida más pobre que el sirviente de la granja; el remendón podía vivir peor que muchos jornaleros. La pobreza, medida según el nivel de vida, no era necesariamente lo mismo que la dependencia de la voluntad de otros hombres.

A pesar de todo, la completa carencia de capital empresarial significaba la dependencia de la voluntad ajena, es decir, una pérdida efectiva de la libertad de dirigir las propias energías. Los *levellers*, que por experiencia debían saberlo muy bien, no intentaron explicarlo. Al tratar de afirmar, como hacían, los derechos humanos más que los derechos de propiedad, o, más bien, de basar todos los derechos en la propiedad de la propia persona y no en la propiedad de las cosas, y al reclamar la plenitud de derechos para cuantos no habían alienado la propiedad de su trabajo, no cabe esperar que subrayaran que la propiedad del trabajo propio no le da a uno la independencia a menos que posea también algunas propiedades materiales. Sólo raramen-

te aparece en los escritos *levellers* la implicación de que están pensando en términos de la propiedad de las cosas y no solamente en la propiedad del trabajo de uno, como en la formulación de Rainborough, en el debate de Putney, de que algo había de cierto en el alegato de Ireton en favor del fundamento del sufragio en la propiedad, pero que él hubiera planteado la cuestión de otro modo, preguntándose «si es una propiedad justa la propiedad que dice que cuarenta chelines anuales de renta autorizan a un hombre a ser elector»¹⁰⁴. Sin embargo, con independencia de que lo explicitaran o no, el criterio de los *levellers* de la libertad como propiedad del propio trabajo implica necesariamente la propiedad de algunas cosas materiales.

No pretendo afirmar que el criterio de la libertad de los *levellers* se reduce a la posesión de bienes materiales ni tampoco que la diferencia entre los criterios de los *levellers* y los de los independientes se puede reducir a una diferencia cuantitativa en lo tocante a las posesiones materiales. Sin duda los *levellers* consideraban el trabajo no solamente como una mercancía sino también como un atributo humano y eran completamente sinceros al destacar el contraste entre la propiedad de la persona de uno y la propiedad de las cosas. Lo que pretendo decir es que los *levellers* habían llegado a su concepción de la libertad mediante una generalización a partir de los datos de su propia experiencia, esto es, generalizando a partir del complejo fenómeno de la libertad tal como la habían conocido ellos: la libertad del productor independiente, libre de la voluntad de otros hombres en la medida en que tiene energía y capital de trabajo. No debe sorprender que destacaran el dominio sobre las propias energías. Que lo llamaran *propiedad* no es accidental.

La concepción de la libertad de los *levellers*, por tanto, difería de la concepción de los independientes no por hacer la libertad función de la propiedad —pues así ocurría en ambas concepciones—, sino por convertir la propiedad en función de un tipo de propiedad (la propiedad del trabajo) cuya definición era necesariamente ambigua. La propiedad del trabajo propio era a la vez un atributo humano, una parte de la personalidad humana y una mercancía alienable. Pero la única condición que posibilitaba conservarla como una parte de la personalidad, en vez de ser enajenada como una mercancía, era la posesión adicional de algunas propiedades materiales. Era una propiedad en el sentido pleno de una mercancía alienable o bien una propiedad que para ser efectiva exigía la propiedad material.

Así, la concepción de los *levellers* de la libertad como el ser pro-

104. Woodhouse, *op. cit.*, p. 79.

pietario tenía más en común con la concepción de sus oponentes de lo que superficialmente puede parecer y probablemente más de lo que ellos mismos pensaban.

De pasada, con este análisis podemos conseguir una explicación para otra característica desconcertante del debate de Putney. Los *levellers*, como se ha señalado a menudo, no refutaron, ni siquiera de manera satisfactoria para ellos, el alegato de Cromwell e Ireton en favor del derecho de sufragio según un nivel de propiedad fijo. La razón de su fracaso, según puede apuntarse ahora, estaba en que los *levellers* pensaban a su vez en términos de propiedad, y en una propiedad de tipo no muy diferente a la de sus adversarios.

Cuando se deja de lado la diferencia cualitativa, la cuantitativa es insignificante. Ciertamente que los independientes convertían en criterio de la libertad no ya la cantidad de propiedad material sino su carácter local fijo. Ireton, en realidad, estaba obsesionado por la importancia del interés local permanente. Llegaba incluso a equiparar al inglés que no tenía tierra libre o derechos comerciales en una corporación local con el extranjero residente en Inglaterra amparado por las leyes inglesas. Este último se halla justamente sometido a una legislación a la que no ha prestado su consentimiento; si no le satisface verse sometido a ella, «se puede ir a otro reino. Y lo mismo se aplica, a mi modo de ver, al hombre que no tiene un interés permanente en el reino. Si tiene dinero, ese dinero es tan bueno en otro lugar como aquí; no posee nada que le vincule localmente de manera fija a este reino»¹⁰⁵. Los independientes pensaban con las categorías tradicionales de la mentalidad de la *gentry*: el dominio de la tierra era un título claro para el poder; el dominio del dinero era algo dudoso.

Pero aunque es cierto que los independientes destacaban la fijeza de la riqueza, más que su cantidad, los *levellers* pensaban que el criterio de los independientes iría a desembocar, finalmente, en la cantidad de la riqueza. Rainborough identificaba a los libres propietarios con los ricos, y les veía haciendo talar bosques y construir diques a las otras cinco sextas partes de la población¹⁰⁶; el derecho de sufragio según una propiedad fija daba el poder a «los hombres de la riqueza, a los hombres de las propiedades», y convertía a quien no era libre propietario en «un esclavo perpetuo»¹⁰⁷. Petty consideraba que la cuestión era simplemente «si los ricos acabarían con los pobres»¹⁰⁸.

105. Woodhouse, *op. cit.*, p. 67. Para la posición de Locke, *vid. infra*, cap. V, pp. 244-245.

106. Woodhouse, *op. cit.*, p. 67. 107. *Ibid.*, p. 71. 108. *Ibid.*, p. 78.

Y pocos meses después de Putney los *levellers* formularon una teoría del estado de notable consciencia de clase en la que los dirigentes de los independientes eran presentados como parte de una conjura de los ricos y poderosos para mantener sometidos a las personas más pobres y laboriosas¹⁰⁹.

Independientemente de que los *levellers* acertaran o se equivocaran al ver el sufragio del libre propietario como un medio de mantener el poder en manos de los ricos, o de si estaban excesivamente influidos por su origen urbano, pues en las villas existía una correlación visible entre la fijeza de la propiedad (por ejemplo, ser miembro de una corporación comercial) y la cantidad de la riqueza, está claro que comprendieron la substancia real del criterio de la propiedad fija de los independientes, que se refería más a la cantidad que al carácter de la propiedad material.

Los *levellers*, por tanto, en su debate con los independientes, estaban contrastando dos criterios para la libertad y el sufragio: uno de dudosa precisión y otro de dudosa claridad. De dudosa precisión era su interpretación del criterio de sus oponentes como equivalente a la posesión de una cantidad substancial de propiedades materiales. De dudosa claridad era su propio criterio ambiguo de la propiedad del trabajo propio, criterio al que llegaron, como he apuntado, por generalización a partir de su propia experiencia, en la que la propiedad del trabajo propio o bien era una mercancía alienable (y por tanto era substancialmente idéntica a una propiedad material) o bien dependía de la posesión de propiedades materiales. No debe sorprendernos que los *levellers* fueran incapaces de comprender claramente la diferencia exacta entre su propia posición y la de sus oponentes.

He afirmado que la característica fundamental del individualismo de los *levellers* reside en su concepción de la libertad como función de la propiedad. La humanidad esencial del individuo residía en su libertad respecto de la voluntad de otras personas, en la libertad de disfrutar de su propia persona y de desarrollar sus propias capacidades. La persona de uno era una propiedad no en sentido metafórico sino esencial: la propiedad que se tenía sobre ella consistía en el derecho a excluir a los demás de su uso y disfrute. La propiedad del trabajo de uno, más precisamente todavía que la propiedad más amplia de la persona de uno, era una propiedad en sentido material, pues se trataba de una mercancía alienable. El criterio de la libertad plena consistía en conservar la propiedad del trabajo propio, y su condición era la posesión adicional de propiedades materiales.

109. Vid. citas *infra*, pp. 155-157.

Se puede pensar que el análisis del individualismo de los *levellers* presentado aquí es demasiado complejo e implica además unos conceptos definidos más estrechamente que los que se encuentran en sus escritos. En realidad sería un error atribuirles un grado considerable de razonamiento estricto y firme con conceptos claros. Pero apuntaré que estos conceptos están implicados en su teoría y que gran parte del carácter insatisfactorio de ésta se debe atribuir a que no percibieron todas las implicaciones de sus conceptos. En una época en la que el trabajo podía verse a la vez como una mercancía y como un atributo humano esencial, y en la que lo veían así especialmente los pequeños productores independientes que presentían la precariedad de esta independencia, no debe sorprender que partieran de tales conceptos y que dejaran de comprender todas sus implicaciones.

4.4. *Orientación y límites del individualismo de los levellers*

No debemos ahora, sin embargo, sobrevalorar la cualidad «propietaria» del individualismo de los *levellers*. Aunque difería del individualismo de los independientes menos de lo que corrientemente se cree, aparece una diferencia substancial incluso cuando se compara con la mas elaborada teoría posesiva que desarrolló Locke. He apuntado anteriormente que el postulado *leveller* de una propiedad natural de la propia persona de uno como esencia de la libertad, y por tanto de la humanidad, hace que su teoría aparezca tan basada en la propiedad como la de Locke. En realidad, los *levellers* veían al individuo como el propietario natural de sus propias capacidades, sin deber nada por ellas a la sociedad, y consideraban la vida y la libertad como posesiones más que como derechos sociales, con los correspondientes deberes. Sin embargo, no aceptaron plenamente los postulados del individualismo posesivo.

En primer lugar, el derecho de los *levellers* a adquirir la propiedad de bienes y de tierras no era, como en el caso de Locke, el derecho de cualquier individuo a una adquisición ilimitada¹¹⁰. Aunque los *levellers* no denunciaron específicamente la adquisición ilimitada, se opusieron claramente a lo que implicaba, esto es, a la concentración de la riqueza y a la consiguiente desigualdad práctica del derecho de adquirir. Los *levellers* no suscribían los aforismos de Hobbes: «La codicia de grandes riquezas y la ambición de grandes honores son honorables, como signos del poder para obtenerlas»; «Las riquezas son honorables, porque son poder»¹¹¹. En realidad

110. Vid. *infra*, cap. V, secc. 2.

111. *Leviathan*, c. 10, pp. 71, 70.

consideraban concomitantes las riquezas y el poder y denunciaban las dos cosas. Los ricos estaban utilizando el poder del estado para enriquecerse todavía más a expensas de los pequeños empresarios, tanto a la gruesa (por ejemplo, mediante los impuestos, que «pesan fuertemente sólo sobre los pobres, y las personas más ingeniosas y laboriosas, para su intolerable opresión; mientras que todas las personas con grandes ingresos y tierras, y de grandes haciendas que dan un elevado interés, no soportan una parte proporcionada de esa carga»¹¹²) como por lo menudo (por ejemplo, con la utilización de los cargos políticos para llenarse los bolsillos). «Nuestra carne es aquello que os mantiene a vosotros los ricos, y aquello con lo que os engalanáis y os adornáis»¹¹³. Los ricos y los poderosos eran acusados de mantener las luchas de fracción y civiles para su propio beneficio:

¿Qué otra cosa, sino vuestra ambición y vuestras facciones, hacen que continúen nuestra opresión y nuestras desventuras? ¿Acaso se discute otra cosa que de quién han de ser esclavos los pobres? ¿Si serán vasallos del rey, o de los presbiterianos, o de los independientes? Y ¿acaso no perdura la disputa porque aquellos cuyas casas están llenas con el botín de nuestro país están a salvo de rendir cuentas, mientras continúa la perturbación? ¿Y que, gracias al carácter tumultuario del pueblo bajo esa opresión tremenda, podéis pretender el mantenimiento del ejército y de las guarniciones? ¿Y que, con el pretexto de la necesidad, podéis mantener ese arbitrario gobierno vuestro de los comités, etcétera?»¹¹⁴.

Walwyn veía la misma conjura de clase, y la formulaba más agudamente aún:

[...] vuestros grandes, sean el Rey, los lores, los parlamentarios, los ciudadanos ricos y demás, no experimentan las miserables consecuencias [de la Guerra Civil], y por ello no pueden ser sensibles; pero vosotros y vuestros amigos pobres, que dependéis de las fincas, del comercio y de las pequeñas ganancias, pasáis muchas zozobras mientras ellos viven en el placer y en el deleite. Ellos aceptan la maldición; les da riqueza y honor, y ambas proceden de las lamentables perturbaciones de la comunidad; temen que el final de este tiempo de disturbios ponga fin a su gloria y a su grandeza [...] El Rey, el

112. *Petition* de enero de 1648, artículo 14 (Haller y Davies, *op. cit.*, p. 113; Wolfe, *op. cit.*, p. 270). Cf. artículos 6 y 7.

113. *The Mournfull Cryes of many thousand poor Tradesmen*, Haller y Davies, *op. cit.*, p. 127; Wolfe, *op. cit.*, p. 276.

114. *Mournfull Cryes*, Haller y Davies, *op. cit.*, p. 127; Wolfe, *op. cit.*, p. 276.

parlamento, los grandes hombres de la ciudad y del ejército, no han sido para vosotros más que los peldaños por los que habéis accedido al honor, a la riqueza y al poder. La única disputa que ha habido y que hay en el presente es sólo ésta: de quién han de ser esclavos los pobres [...]¹¹⁵.

La riqueza y el honor son «la maldición». La gran propiedad se alimenta de la pequeña. No obstante, aunque los *levellers* tenían consciencia de clase, también tenían consciencia de propietarios. El poder de acumulación dado por los privilegios, como comprendían perfectamente en el caso de los monopolios, destruye «no solamente la libertad, sino también la propiedad»¹¹⁶. Exigían la restauración de la libertad y de la propiedad: la libertad de adquirir la propiedad a los pequeños empresarios. El paso siguiente en el camino de la libertad era por tanto la destrucción de los privilegios —consumos, impuestos, monopolios y demás— que se interponían en el camino del derecho de los pequeños empresarios. En su decisión de abrir para todos los derechos que hasta entonces estaban prácticamente limitados a los poderosos aceptaron al mismo tiempo el postulado de los propietarios que identificaba la posesión con la libertad y la humanidad, y rechazaron su implicación última. Su pensamiento fue un pensamiento posesivo, pero no tan plenamente posesivo como el de Locke.

Cuando vamos más allá de su concepción del derecho de propiedad y consideramos, por fin, su concepción de la sociedad, hallamos nuevamente una diferencia respecto del individualismo posesivo pleno. Hemos señalado anteriormente el tono posesivo de la teoría de los derechos naturales de Overton. Derechos y obligaciones se deducían del instinto de conservación. Pero, incluso aquí, en su presentación individualista más extremada, existe una creencia en el valor positivo de la sociedad que es muy diferente de la posición de Hobbes. La conservación de sí mismo no es un postulado último sino que se basa en algo más fundamental: en la obligación de preservar la sociedad humana. «La sociedad humana, la cohabitación o el ser [...] ha de ser mantenida por encima de todas las cosas terrenales, como la soberanía terrenal de la humanidad, fuera de la cual perecería ésta, o se vería confundida, pues la humanidad en la tierra debe ser preservada [...]»¹¹⁷.

115. *The Bloody Project* (28 de agosto de 1648), Haller y Davies, *op. cit.*, pp. 144-145.

116. *Petition* de enero de 1648, artículo 9. Haller y Davies, *op. cit.*, p. 111; Wolfe, *op. cit.*, p. 268.

117. *Appeale*, en Wolfe, *op. cit.*, p. 178

Esta visión de la sociedad humana como el bien último, y la visión del valor supremo de la vida en común, se halla dispersa por todos los escritos *levellers*. Lilburne, por ejemplo, al alegar que toda autoridad justa procede del acuerdo o del consentimiento recíproco, tiene por evidente por sí mismo no solamente que semejante acuerdo no se puede dar «para perjuicio, daño o agravio de alguien» sino también que solo puede hacerse «para el beneficio y la comodidad de todos los demás»¹¹⁸, o «para que todos los demás vivan mejor»¹¹⁹. Tres años más tarde, Walwyn, al resumir la posición teórica de los *levellers*, comienza con la proposición siguiente, que tiene por evidente en sí misma: «Dado que ningún hombre ha nacido solamente para sí, sino que estamos obligados por las Leyes de la Naturaleza (que alcanzan a todos) y de la Cristiandad (que nos afectan como cristianos), y de la sociedad pública y del gobierno, a emplear nuestros esfuerzos para el progreso de una felicidad comunitaria que concierne tanto a los demás como a nosotros mismos [...]»¹²⁰.

Puede parecer que el sentido comunitario de los *levellers* se acomoda mal con sus derechos individuales posesivos. Pero no veían en ello incongruencia alguna. Deseaban una sociedad de empresarios en el sentido más amplio de la palabra: empresarios no solamente económicos, sino espirituales e intelectuales. Aunque ahora podemos comprender que una comunidad de empresarios en competición plena es una contradicción en sí misma, no tenemos por qué suponer que ellos lo comprendían en su propia época. El único camino que podían vislumbrar hacia una vida más plena para mayor número de gentes pasaba por el derribo de las barreras que ocasionaban la frustración del pequeño empresario; y ese camino *era* un camino, acaso el único practicable durante los dos siglos siguientes. Los *levellers* no compartían la utópica visión de Winstanley de que la libertad reside en el libre acceso común a la tierra. Para Winstanley ésta era la única clave de la libertad, pues era el único medio de evitar la explotación del hombre por el hombre. El único derecho natural del individuo que admitía era el derecho natural de los hombres a trabajar juntos y a vivir juntos, gobernándose de acuerdo con una ley natural de conservación social¹²¹.

Los *levellers*, a veces, se acercaban mucho a esto, en sus atisbos del valor último de la vida comunitaria. Su propia vida como orga-

118. *Free-man's Freedom Vindicated*, en Woodhouse, *op. cit.*, p. 317.

119. *London's Liberty*, p. 17.

120. *A Manifestation* (abril de 1649), en Wolfe, *op. cit.*, p. 388.

121. Winstanley, *The Law of Freedom*, caps. I y III (*Works*, ed. Sabine, pp. 519, 536).

nizadores políticos, que crearon un movimiento donde antes había sólo individuos, y que se basaba acusadamente en la ayuda mutua, dentro y fuera de la cárcel, contribuyó sin duda a su sentido comunitario. Pero si la comunidad hubiera significado solamente la igualdad de las propiedades no lo habrían tenido. Lo que deseaban era que todos los propietarios fueran libres de la explotación, pero eso no exigía la comunidad de la propiedad.

El pensamiento de los *levellers* se hallaba también demasiado impregnado de los supuestos de su clase para que les resultara posible distanciarse de su concepción de la libertad como derecho a permanecer separado de los demás y sin vínculos. No podían concebir la idea de libertad como una consecuencia de la vida social en una sociedad no adquisitiva. Esta idea habría parecido utópica en el siglo xvii; sin embargo, no basta decir simplemente que los *levellers* fueron más realistas que los *diggers*, pues fracasaron igual que ellos: lo que triunfó fue la doctrina del individualismo posesivo plena.

Generalmente los *levellers* han sido considerados unos demócratas radicales: los primeros demócratas de la teoría política inglesa. Ahora estamos en condiciones de sugerir que hay que considerarles más como liberales radicales que como demócratas radicales. Pues colocaron la libertad por encima de todo y la convirtieron en función de la propiedad. Los *levellers* deben ser recordados por su afirmación de un derecho natural a la propiedad de los bienes y de la tierra tanto como por cualquier otra cosa. Pueden aspirar a la distinción de haber sido los primeros teóricos políticos en haber afirmado un derecho natural a la propiedad por el cual el individuo nada debe a la sociedad y que no implica ninguno de los deberes implicados en la anterior doctrina del señorío. Los *levellers* allanaron el camino involuntariamente a Locke y a la tradición *whig*, pues toda su doctrina de los derechos naturales como propiedad y de un derecho natural a la propiedad podía ser adaptada tan fácilmente a los objetivos de Locke como a finalidades más radicales.

Éste fue, en realidad, el destino de su doctrina en la Inglaterra del siglo xvii. Y aunque las ideas de los *levellers* dieron fuerza y vigor a los radicales en América y a movimientos democráticos posteriores en Inglaterra, también influyeron en el sentido opuesto. Al colocar un derecho natural a la propiedad, mal definido pero vigorosamente afirmado, en el centro de su alegato en favor de la causa popular, facilitaron a Locke la confusión, en la estimación general, del derecho igual a la propiedad con el derecho a la propiedad sin limitación, y de este modo vincularon los sentimientos democráticos a la causa *whig*. Harían falta dos siglos para enmendar esta confusión.

IV

HARRINGTON: EL ESTADO OPORTUNIDAD

1. ALGUNAS AMBIGÜEDADES NO EXAMINADAS

Hasta hace muy pocos años el lugar de Harrington en la historia de la teoría política parecía seguro. Había hallado una relación entre la distribución de la propiedad y el poder político apenas entrevista por los autores anteriores, la había formulado sistemáticamente y la había utilizado con éxito para explicar el cambio político. No sólo había mostrado que esa relación prevalecía históricamente sino también que se trataba de una relación necesaria; y había mostrado, por último, que, en la medida en que se comprendía su necesidad, una estructura de gobierno permanentemente satisfactoria se podía adaptar a cualquier nación.

Harrington se consideraba más un científico de la política que un filósofo, y los filósofos, en general, le han dejado de lado. Han sido los historiadores, y principalmente los historiadores económicos, quienes le han dado su reputación. Su hermoso mausoleo en el moderno templo de la fama fue cimentado y elegantemente decorado por la *Raleigh Lecture* de 1941 del profesor Tawney: Harrington fue «el primer pensador inglés que halló la causa del cambio político en un cambio social anterior»; su originalidad «residía ante todo en su análisis de las consecuencias constitucionales del desarrollo económico inglés durante el siglo y medio anterior a la Guerra Civil»¹. Sin embargo, al citar a Harrington como testigo de lo que había de convertirse en una interpretación altamente discutida de los cambios

1. «Harrington's Interpretation of his Age»: *Proc. Brit. Academy*, XXVII, 200.

económicos de ese período, el profesor Tawney le colocó en una posición inesperadamente arriesgada, y ahora parece que Harrington corre cierto peligro de figurar como baja en la batalla sobre «el ascenso de la *gentry*». El valioso pero muy breve ensayo de Hill², al situar a Harrington en una perspectiva histórica más amplia y subrayar el lugar ocupado por el pueblo en su teoría, ha hecho mucho por restablecer su posición. Pero todavía queda algo por hacer.

Pese a toda la atención que ha merecido Harrington en los últimos años todavía quedan pendientes de examen dos ambigüedades fundamentales de su teoría. En primer lugar, en una teoría que descansa casi por completo sobre el equilibrio entre la propiedad de pocos y la propiedad de muchos, entre la nobleza y el pueblo, Harrington se muestra ambiguo en lo relativo a si la *gentry* se incluye entre los primeros o entre los últimos. En diferentes momentos de su análisis la coloca ya en una categoría, ya en la otra. En segundo lugar, el concepto fundamental de equilibrio, o de desequilibrio, es a su vez ambiguo, y lo es hasta un punto de manifiesta contradicción. En las formulaciones del principio general del equilibrio y en la demostración de la adecuación de Inglaterra para constituir una comunidad, lo que determina el sistema de gobierno es el desequilibrio de la propiedad, en el sentido de estar en manos de una minoría o de una mayoría (esto es, en la posesión de más de la mitad de la tierra por unos pocos o por la mayoría), y la comunidad solamente es consistente cuando el desequilibrio se da en el sentido de la mayoría. Sin embargo, una vez fundamentada la comunidad de Harrington, se afirma que una ley que autorice al uno por ciento de los ciudadanos a adquirir toda la tierra impide que éstos contrapesen al resto del pueblo, y se confía en esa ley para asegurar la base en propiedades de la comunidad. El principio del equilibrio, empleado para fundamentar la comunidad, parece abrogado por el establecimiento de la misma.

Las dos ambigüedades no se compensan mutuamente. Pero ambas son comprensibles a tenor de determinados supuestos relativos a la naturaleza de la sociedad inglesa del siglo XVII que, a partir de otras pruebas, se puede mostrar que mantuvo Harrington. Cuando se examinan esas ambigüedades su teoría parece menos sistemática de lo que se ha pretendido a veces, pero acaso también más realista. Harrington no aparece ya como el ilógico defensor de una *gentry* en decadencia ni como el historiador cuya penetración en la sociedad inglesa, pese a ser nueva, se limitó a las consecuencias de la desaparición del feudalismo militar. Demostraré que Harrington pensaba

2. C. Hill, *Puritanism and Revolution* (1958), cap. 10.

que la *gentry*, en 1656, poseía menos de la mitad de la tierra, y que basó sobre esta suposición su alegato en favor de una comunidad encabezada por ella; que comprendió lo suficiente la naturaleza burguesa de la sociedad inglesa del siglo XVII para suponer que la *gentry* aceptaría y apoyaría el orden social burgués existente entonces y que deseaba el resto del pueblo, y que además lo haría siempre; y demostraré, por último, que esta premisa era fundamental para todo su pensamiento político.

El término «burgués», que se ha convertido en uno de los menos precisos de la literatura política e histórica, necesita ser definido. Por sociedad burguesa entiendo esencialmente la sociedad posesiva de mercado tal como ha sido definida en el capítulo II³. Considero la sociedad burguesa, por tanto, como una sociedad en la que las relaciones entre los hombres están dominadas por el mercado; es decir, una sociedad en la que la tierra y el trabajo, al igual que los bienes muebles y los bienes de consumo, se tratan como mercancías, que se han de comprar, vender o contratar al objeto de obtener un beneficio o de acumular, y en la que las relaciones de los hombres entre sí están determinadas en gran parte por la propiedad de estas mercancías y por el éxito con que utilizan esa propiedad en su propio beneficio.

2. EL EQUILIBRIO Y LA GENTRY

El principio del equilibrio de Harrington parece muy simple. La titularidad del poder político, ya se trate del «imperio» de un hombre, de unos pocos o de muchos, ha de corresponder, salvo breves períodos de desequilibrio, a la distribución de la propiedad (en muchos países, de la propiedad de la tierra) entre uno solo, unos pocos o muchos. Así:

[...] según como es (salvo en la ciudad, donde hay muy poca tierra o no hay ninguna, y cuya ganancia proviene del comercio) la proporción o equilibrio de dominio o propiedad de la tierra, así es la naturaleza del imperio.

Si un hombre es el único señor de un territorio, o supera al pueblo, por ejemplo, en tres cuartas partes [...], su imperio es la monarquía absoluta.

Si unos pocos o una nobleza, o una nobleza con el clero, son los dueños de la tierra, o superan al pueblo en igual proporción, ello constituye el equilibrio gótico, y el imperio consiste en la monarquía mixta.

3. *Vid. supra*, pp. 56 y 61-67.

Y si todo el pueblo es el dueño de la tierra, o la tiene tan dividida entre los ciudadanos que ningún hombre, o ningún grupo de hombres, dentro del círculo de los *pocos* o *aristocracia*, los supera, entonces el imperio (sin la interposición de la fuerza) es una comunidad⁴.

La correspondencia necesaria de la forma de gobierno con la distribución de la propiedad se presenta como una deducción de proposiciones evidentes por sí mismas. Si uno, unos pocos o muchos tienen el poder de dominar a los demás, así lo harán. Puesto que los hombres han de comer, quienquiera que pueda alimentarles tendrá su apoyo. Quien más tierra tenga, a más podrá alimentar, y por tanto podrá mandar el ejército mayor. Los hombres dependen de las riquezas «no por elección [...] sino por necesidad y para poder comer: pues si alguien desea pan, su sirviente le alimentará; así, si un hombre alimenta a todo un pueblo, este pueblo se halla bajo su imperio»⁵. La distribución de la propiedad determina por tanto la distribución del poder político. La falta de armonía entre las dos distribuciones puede dar lugar ya sea a un grupo sin la proporción de propiedad necesaria que trate de tomar el poder político, ya a un cambio en la distribución de la propiedad que no vaya acompañado del cambio adecuado en el poder político. En ambos casos, con todo, de los postulados se sigue que se ha de restablecer un equilibrio (ya sea el antiguo o uno nuevo). Harrington estaba interesado sobre todo en la segunda de estas clases de cambio. Veía en ella la única salida posible: la vieja clase dominante, sin recursos suficientes para mantener su dominio, debía ser derribada tarde o temprano por quienes poseían el grueso de la propiedad.

De ahí que, para tener un gobierno estable, el equilibrio del poder había de corresponder al equilibrio de la propiedad. Para tener un gobierno estable también era necesario que el equilibrio de la propiedad estuviera decisivamente en manos de uno, de pocos o de muchos. Debían tener substancialmente más de la mitad de las propiedades, pues si un partido tenía solamente la mitad y el resto tenía la otra, «el gobierno se convierte en un auténtico matadero», en el que cada uno trata constantemente de someter al otro⁶. Y puesto que el equilibrio de la propiedad puede desplazarse por varias causas

4. *Oceana*, p. 37; cf. *Prerogative of Popular Government*, pp. 227, 270; *Art of Lawgiving*, p. 363, *System of Politics*, p. 467 (donde se da la proporción de dos tercios). Las referencias de todo este capítulo remiten a la edición de 1771 de *Oceana and Other Works*.

5. *Oceana*, p. 37.

6. *Ibid.*, p. 38; *System*, p. 466.

imprevistas por la humana providencia⁷, para perpetuar un gobierno estable, del tipo que fuera, era necesario imponer alguna ley que impidiera un deslizamiento decisivo en el equilibrio de la propiedad.

Tal es la substancia de la famosa teoría del equilibrio. Aunque el principio se formula con absoluta generalidad («tal como es la proporción de equilibrio de [...] la propiedad de la tierra, así es la naturaleza del imperio»), la única aplicación que de él hace Harrington se refiere al dominio de un hombre, de pocos o de una nobleza, y de todo el pueblo. Aquí es donde aparece la primera ambigüedad. Los pocos o la nobleza a veces incluyen a la *gentry* y a veces la excluyen.

En la formulación del principio general del equilibrio citada anteriormente, donde no aparece la definición de «los pocos o una nobleza», lo aludido es seguramente la pequeña nobleza feudal, pues el desequilibrio de la propiedad en su favor corresponde al equilibrio gótico, que es el término empleado por Harrington para designar el orden feudal.

En la descripción histórica del cambio en el equilibrio de la propiedad inglesa desde Enrique VII a la Guerra Civil está completamente claro que la nobleza se limita al principio a los pares feudales y al final a la nobleza de los Estuardo, los cuales no pasaron nunca de los doscientos hombres. Hasta el reinado de Enrique VII, nos dice, el equilibrio de la tierra iba en favor de la nobleza, de los grandes señores feudales que, teniendo a su disposición los servicios militares de sus vasallos, «hacían su juego [...] instaurando y derrocando a sus reyes según sus diversos intereses»⁸. Enrique VII redujo el poder de la nobleza mediante sus reales estatutos sobre la población, los dependientes y las enajenaciones. El primero, al exigir el mantenimiento de las casas de labranza, tuvo por consecuencia «entregar gran parte de las tierras a la tenencia y posesión de la *yeomanry* o gente media», hombres «de cierta substancia, que mantenían mozos de labranza y criados, y que hacían trabajar el arado a pleno rendimiento»; estos hombres «estaban muy desligados de la dependencia de sus señores», los cuales perdieron así de hecho su infantería⁹. El estatuto de los dependientes les hizo perder la caballería. El estatuto de enajenaciones les incitó a vender las tierras para mantener su posición, ahora más como cortesanos que como nobleza terrateniente. El resto del cambio en el equilibrio de la propiedad lo describe Harrington en dos proposiciones:

7. *Prerogative*, p. 270; *Art of Lawgiving*, p. 364.

8. *Oceana*, p. 64.

9. *Ibid.*

[la medida de Enrique VII] al disolver las abadías produjo, junto con el declive de la nobleza, semejante botín para la laboriosidad del pueblo, que el equilibrio de la comunidad estaba muy manifiestamente en manos del pueblo, lo cual no podía dejar de ser visto por el prudente consejo de la reina Parthenia [Isabel], la cual, convirtiendo las diversas expresiones amorosas entre ella y su pueblo en una especie de romance, dejó de lado por completo a la nobleza. Por estos pasos llegó la Cámara de los Comunes a levantar esa cabeza que desde entonces ha permanecido tan alta y tan terrible ante sus príncipes, de modo que han llegado a palidecer ante esas asambleas¹⁰.

El equilibrio de la propiedad había pasado de girar en torno a la nobleza a girar en torno al pueblo durante el reinado de Isabel. La única clase citada como beneficiaria de este deslizamiento es la *yeomanry*, pero la referencia a la Cámara de los Comunes como beneficiaria institucional pone en claro que entre «el pueblo» incluía Harrington tanto a la *yeomanry* como a la *gentry*.

El mismo análisis del cambio, con algunas indicaciones de detalle adicionales, se presenta en *The Art of Lawgiving*: el crecimiento de la ciudad de Londres va ligado a «la decadencia del equilibrio en favor de lo popular»; los parlamentos eran en tiempos de Jacobo I «meros consejos populares, y hacían caer rodando la popularidad del gobierno como una bola rueda pendiente abajo»; ni la nueva nobleza creada en abundancia, ni la nobleza antigua, le proporcionaban arma alguna contra los parlamentos; «en nuestros tiempos [...] las tierras en posesión del pueblo superan las dominadas por la nobleza en una proporción de al menos nueve décimas partes»¹¹. En ninguna de estas descripciones del cambio de equilibrio en Inglaterra hay mención alguna de la *gentry*. Pero no hay duda alguna de que aquí, al igual que en *Oceana*, la *gentry* se incluye entre «el pueblo», como prueban las descripciones de los parlamentos de Jacobo como parlamentos populares y la estimación de las tierras de la nobleza en una décima parte del total¹².

10. *Ibid.*, p. 65.

11. *Art of Lawgiving*, pp. 364-346.

12. Aunque no hagamos la suposición de que Harrington sabía que la *gentry* y la nobleza poseían conjuntamente mucho más de la décima parte de las tierras, tenemos pruebas de que pensaba que los doscientos o trescientos mayores propietarios solos poseían aproximadamente la décima parte. Calculaba que toda la tierra de Inglaterra daba una renta anual de 10 millones de libras. Decía que había a lo sumo unos 300 hombres que poseían tierras que daban una renta superior a las 2.000 libras anuales (*Oceana*, pp. 99-100). De modo que unos 300 de los mayores terratenientes sumaban por sí solos unas 600.000 libras anuales y probablemente más, dado que las

Cuando vamos más allá de las descripciones históricas del cambio de equilibrio en Inglaterra encontramos la mención explícita de la *gentry*. Pero cuando Harrington las discute, ya sea en relación con su ley del equilibrio, ya con la aplicación de esa ley a la estructuración de un sistema de gobierno para la Inglaterra de su tiempo, identifica la *gentry* con la nobleza y la contrapone al pueblo.

Así, en la primera parte de los Preliminares de *Oceana*, donde discute el gobierno en general y la ley del equilibrio, sigue a Maquiavelo al emplear la palabra *gentry* como sinónimo de la nobleza —los que poseen tierras, castillos y tesoros, mientras que los demás dependen de ellos—, aunque corrige la tesis de Maquiavelo al decir que una nobleza o una *gentry* solamente destruye el gobierno popular si tiene un peso excesivo en la propiedad¹³. Poco más adelante, también en los Preliminares, afirma que la *gentry* (todavía como sinónimo de la nobleza) y el pueblo son cada uno indispensables para el otro en la comunidad, de la misma manera que en el ejército lo son oficiales y soldados: el funcionamiento, el gobierno y la dirección militar de una comunidad exigen «el genio de un caballero», pues «donde no existe una nobleza para alentar a las gentes éstas se vuelven perezosas, sin preocuparse del mundo ni del interés público en la libertad, como habría ocurrido incluso en Roma sin su *gentry*...»¹⁴. La *gentry* y el pueblo son clases distintas, diferentes por su naturaleza y por su función, aunque mutuamente necesarias.

Cuando Harrington llega finalmente a asignar una sobreestructura política al equilibrio de la propiedad existente en Inglaterra emplea una vez más la palabra *gentry* como sinónimo de nobleza y como una clase distinta del pueblo. La «nobleza o *gentry*» es esencial para la comunidad, pues no se puede dominar la política sin el estudio, y el pueblo no puede disponer de tiempo para estudiar; los juristas y los teólogos, añade, debido a su «incurable dar vueltas en torno a su estrecho modo de ver», no son más útiles para ello que «tantos otros comerciantes». Puesto que «ni el pueblo, ni los teólogos ni los juristas pueden constituir la aristocracia de una nación, queda solamente la nobleza, en la cual, para evitar repeticiones, incluiré también a la *gentry*, como hacen los franceses mediante la palabra *noblesse*»¹⁵.

Una nobleza en cuyo favor hay un sobrepeso de la propiedad por relación al resto del pueblo, como la nobleza feudal, es incompatible con el gobierno popular. Pero una nobleza en una propor-

2.000 libras anuales no es una media, sino un mínimo, un millón de libras anuales aproximadamente, esto es, la décima parte de la tierra.

13. *Oceana*, pp. 39-40.

14. *Ibid.*, p. 53.

15. *Ibid.*, p. 124.

ción de propiedad inferior a la del resto del pueblo «no solamente está segura sino que además es necesaria para la composición natural de una comunidad bien ordenada»; la nobleza se define aquí, siguiendo todavía a Maquiavelo, aunque más ampliamente que en este autor, como «aquellos que viven de sus propios ingresos con abundancia, sin dedicarse para vivir al cultivo de sus tierras o a otros trabajos»¹⁶. En este contexto es donde se afirma que Inglaterra puede llamarse bienaventurada por tener exactamente los ingredientes justos para un gobierno popular: el equilibrio de la propiedad se halla del lado del pueblo y al mismo tiempo existe una excelente «nobleza o *gentry*» culta y versada en el arte militar, que combina las riquezas antiguas con la virtud antigua, y que está idealmente dotada para constituir la dirección política en el senado y en los cargos públicos de *Oceana*¹⁷.

En suma: puesto que la «nobleza o *gentry*» inglesa no posee en favor suyo un desequilibrio de la propiedad, puede concedérsele con tranquilidad la jefatura de la propuesta república inglesa. Todo el alegato de Harrington en favor de una comunidad dirigida por la *gentry* para la Inglaterra de 1656 descansa sobre esto. Insiste en que la nobleza o *gentry* puede ser aceptada tranquilamente en la comunidad solamente cuando cuenta con una parte minoritaria de las tierras; y en que la nobleza o *gentry* inglesa es ahora algo seguro y necesario para la comunidad.

Harrington afirma, por tanto, que la nobleza y la *gentry*, juntas, poseían menos de la mitad de la tierra en 1656¹⁸; substancialmente menos de la mitad, pues la desproporción es de un grado tal que permite construir sobre ella una comunidad estable, y cuando el equilibrio entre la nobleza y el pueblo es casi igual no puede haber estabilidad¹⁹. Y puesto que ha dicho que los nobles no poseen más del 10% de la tierra, la distribución que Harrington cree que existe en 1656 es la siguiente: nobles, 10% o menos; *gentry*, substancialmente menos del 40%; *yeomanry* y habitantes de las ciudades, substancialmente más del 50%.

Cabe preguntar, entonces: ¿cómo es posible que Harrington describiera el deslizamiento del equilibrio inglés dando la impresión de que el peso se había desplazado en favor de la *gentry*? Que efectiva-

16. *Ibid.*, p. 125.

17. *Ibid.*, pp. 123-125.

18. Ello solamente es cierto si Harrington utiliza aquí desequilibrio en el sentido exigido por sus formulaciones del principio del equilibrio, no en el peculiar sentido en que lo usa posteriormente. La ambigüedad se examina *infra*, pp. 187-188.

19. *Oceana*, p. 38.

mente produjo esta impresión a algunos de sus contemporáneos y a algunos estudiosos posteriores es evidente por la explicación del profesor Trevor-Roper, sobre la que volveremos dentro de un momento. Pero no resulta difícil ver una razón suficiente para esta impresión. La principal prueba que ofrecía Harrington del desplazamiento del punto de equilibrio de la nobleza hacia el pueblo era el desplazamiento del poder, en el país y en el parlamento, de la nobleza a los comunes independientes. El equilibrio, en tiempos de Isabel I, se hallaba hasta tal punto en el «partido popular» que ésta reinó cortejando al pueblo y despreciando a la nobleza, de modo que pasó a ser dominante la Cámara de los Comunes; los parlamentos de Jacobo I fueron «meros consejos populares». Al ser obvio entonces y ahora que los Comunes, tanto en tiempos de Isabel como en tiempos de Jacobo I, estaban integrados por personas procedentes de la *gentry* más que de los estratos inferiores, era natural llegar a la conclusión de que lo que Harrington quería decir era que el equilibrio de la tierra estaba en manos de la *gentry*. Pero esta conclusión es falsa. Pues Harrington creía que el pueblo común, si no se sentía herido por su «mejor fortuna», condescendería naturalmente²⁰ y elegiría a tantos hombres de los que tenían «mejor fortuna» como pudiera²¹, de modo que consideraba necesaria una disposición constitucional especial para garantizar que, en la nueva comunidad, el principal órgano representativo incluiría a algunas personas de los estratos inferiores²². Lo que se desprende de la descripción de los parlamentos de Isabel y de Jacobo como populares es que el equilibrio de la posesión de las tierras se hallaba conjuntamente en manos de la *gentry* y del pueblo.

Con esta aclaración de la concepción de la *gentry* de Harrington podemos examinar brevemente ahora el tratamiento que se le ha dado en la controversia sobre la *gentry*. Y debemos examinarlo porque aunque la interpretación de Harrington es solamente marginal para la controversia, la controversia misma se ha convertido en una cuestión crucial para la interpretación de Harrington; Tawney, de una manera peligrosamente equívoca, al citar a Harrington como testigo del ascenso de la *gentry*, describió el deslizamiento que Harrington había visto precisamente como un deslizamiento de la nobleza a la *gentry* y a la *yeomanry*, y no a la *gentry* sola²³; la formulación de Harrington sólo es una prueba del ascenso de la *gentry* cuando se examinan al mismo tiempo las pruebas que proporcionan otros observadores de

20. *Ibid.*, p. 133.

21. *Art of Lawgiving*, p. 419.

22. *Valerius*, pp. 449-450. *Vid. infra*, pp. 182-183.

23. «Harrington's Interpretation of His Age», p. 212.

la decadencia de la posición de la *yeomanry* hacia el año 1600, cuando decayeron los arrendamientos a largo plazo²⁴.

Trevor-Roper²⁵, al atacar la tesis de Tawney, le hace a Harrington escaso favor, al tratar primero de desacreditarle como testigo y al presentar luego su teoría como la doctrina —demostrablemente falsa— de la *gentry* en decadencia en su desesperada lucha por recuperar su posición. Ambos razonamientos se basan en embarcar en el mismo barco a Harrington y a varios «harringtonianos» que hicieron eco a su teoría o la apoyaron o la utilizaron para sus propios fines; como argumentos respecto de la teoría de Harrington, carecen de fundamento.

Tomemos en primer lugar el valor de Harrington como testigo. Se nos dice que Harrington, Neville, Chaloner, Baynes, Ludlow y otros expresaron o se refirieron a una doctrina consistente, y que ésta incluía la proposición de que en Inglaterra se había producido un deslizamiento en el equilibrio de la propiedad entre las clases sociales, que «la Corona y la nobleza habían perdido sus propiedades y 'la *gentry* poseía todas las tierras'»²⁶. Luego, por dos razones, se desacredita esta doctrina como prueba del ascenso de la *gentry* entre 1540 y 1640. La primera de esas razones es que estos comentaristas «fueron con frecuencia oscuros y a veces contradictorios» en lo que respecta al período en que se produjo el deslizamiento: se señala su comienzo a veces doscientos años antes o más, y a veces en el reinado de Jacobo I o incluso posteriormente. De ahí que no se pueda decir que los comentaristas describían un proceso histórico ocurrido entre 1540 y 1560; lo que hacían era «generalizar, a lo largo de un lapso de tiempo vago, un proceso cuya única manifestación es el violento cambio de la última década» (esto es, de 1640 a 1650). En segundo lugar, estos comentaristas no eran varios observadores independientes sino «un grupo, casi una camarilla, de activos políticos republicanos que seguían las opiniones de Harrington y de Neville, los cuales, a su vez, constituyen un combinado inseparable»; sus formulaciones «no representan una coincidencia en la observación, sino la repetición de un dogma: el dogma de *Oceana*»²⁷.

Podemos preguntarnos por qué una camarilla que repite un dogma había de ser tan vaga y contradictoria sobre las fechas del pretendido desplazamiento, pues Harrington fue al respecto muy claro. El deslizamiento empezó hacia 1489, con la legislación de

24. *Ibid.*, p. 216, y «The Rise of the Gentry»: *Econ. Hist. Rev.*, XI (1941), 5.

25. *The Gentry, 1540-1640*; *Econ. Hist. Rev. Supplement*, 1 (1953).

26. *The Gentry*, p. 45.

27. *Ibid.*, pp. 45-46.

Enrique VII; se aceleró en 1536 con la disolución de los monasterios, y había roto visiblemente el equilibrio durante el reinado de Isabel I²⁸. No había sido recientemente, sino en la época de sus abuelos, cuando la *gentry* había echado a perder los mantos azules de la nobleza²⁹. La referencia a la nobleza y al clero, que detentan el equilibrio «bajo la última monarquía», alude a la época de las guerras de los barones³⁰. Ciertamente, cuando Harrington desea mostrar que el cambio de equilibrio puede producirse súbitamente dice que pasó de estar en la monarquía a estar en manos de las clases populares «entre el reinado de Enrique VII y el de la reina Isabel, cuando no contaba todavía cincuenta años»³¹; y cuando desea argumentar que no fue repentino dice que el gobierno había estado pasando de ser aristocrático a ser popular durante ciento cuarenta años³². Pero aquí no hay ninguna inconsistencia seria: el cambio de equilibrio comienza aproximadamente a principios del siglo xvi; se ha desplazado a mediados de ese siglo y sigue cambiando todavía durante otro. El propio Harrington, por tanto, era bastante claro en lo relativo a las fechas. Y no hay que reprocharle que generalizara a lo largo de ese período de tiempo un proceso cuya única prueba fue el violento cambio de 1640 a 1650: los hechos en que se basa los tomó en lo principal de la *History* de Bacon, publicada en 1622.

Harrington, en todo caso, ha de quedar fuera de la camarilla. Aunque sus discípulos y quienes utilizaron su teoría dijeran de vez en cuando que «la *gentry* poseía todas las tierras», Harrington no lo decía. El desplazamiento que advirtió no iba del rey y la nobleza a la *gentry*, sino del rey y la nobleza al pueblo, y en su uso de la palabra «pueblo» incluía siempre a la *yeomanry* y a veces excluía a la *gentry*.

La identificación de la doctrina de Harrington con las afirmaciones de algunos de sus seguidores conduce a Trevor-Roper, más desgraciadamente todavía, a describir su doctrina como falsa. La doctrina, afirma, proporcionó providencialmente lo que necesitaba, precisamente, la «mera *gentry*», y pronto se convirtió en su consigna «en su última lucha perdida contra la corte. El hecho de que perdieran en esa lucha es una muestra de la falsedad de la doctrina»³³. Pero que la propiedad se hubiera desplazado a la «mera» *gentry* —y el poder residiera en ella— no era la doctrina de Harrington. Harrington

28. *Oceana*, pp. 64-65; *Art of Lawgiving*, pp. 364-346.

29. *Prerogative*, p. 281.

30. *Ibid.*, p. 246.

31. *Art of Lawgiving*, p. 408.

32. *Pian Piano*, p. 528.

33. *The Gentry*, pp. 49-50.

ton sostenía en realidad que la propiedad se había desplazado de la nobleza a la *gentry* y al pueblo y que el poder debía desplazarse de acuerdo con ello. Pero incluso dejando al pueblo fuera del cuadro, la *gentry* a la que Harrington concedería el poder abarcaba a la «gran *gentry*» y a la «*gentry* aventajada» además de la que estaba en mayor o menor decadencia. La gran *gentry* o *gentry* ascendente, con ingresos superiores a las 2.000 o 3.000 libras anuales³⁴, no iba a tropezar con dificultades por el límite agrario de Harrington de 2.000 libras anuales de renta de la tierra en Inglaterra (4.500 libras en las Islas Británicas y posiblemente el doble, a lo sumo, en las colonias), más las ganancias ilimitadas en el comercio y las que obtenía por razón de los cargos³⁵; la *gentry* ascendente, por otra parte, quedaba reconocida por Harrington al apoyar las rentas altas³⁶. Si Harrington hubiera postulado que el predominio de la propiedad se hallaba en manos de la mera *gentry*, su fracaso real en la conquista del poder hubiera sido una prueba de que su postulado factual era falso o bien de que lo era su teoría. Trevor-Roper arguye que eran falsas ambas cosas. Pero como no es eso lo que postulaba Harrington, no se sigue esa conclusión.

Queda en pie la cuestión de por qué Harrington fue tan ambiguo al colocar a la *gentry* tan pronto entre la nobleza como entre el pueblo. ¿Por qué empleó dos definiciones diferentes de «los pocos o la nobleza», una que excluía a la *gentry* y otra que la incluía? ¿Fue inconsistente al hacerlo así? Recuérdese que utilizó la definición estricta al describir el cambio del equilibrio gótico al equilibrio moderno, y la definición amplia al discutir la situación de 1656. La diferencia de uso resulta comprensible, y los dos usos consistentes, si se toma en consideración la diferencia entre el modo feudal de posesión de la tierra y el modo post-feudal. Cuando la posesión de la tierra iba acompañada del dominio militar, solamente la nobleza propiamente dicha tenía unos títulos de posesión de la tierra tales que le proporcionaban el poder militar del que dependía el equilibrio del gobierno; los caballeros y gentilhombres estaban subordinados a esa nobleza. Pero con la desaparición de los modos feudales de posesión de la tierra la nobleza propiamente dicha dejó de obtener de las tierras poseídas el beneficio del poder militar y pasó a poseer las tierras hectárea por hectárea como cualquier otro propietario agrario. La nobleza y la *gentry*, e incluso los *freeholders* situados por debajo de la *gentry*, se hallaban en la misma situación respecto del

34. *Ibid.*, p. 52.

35. *Oceana*, p. 100; *Prerogative*, p. 280, citado *infra*, p. 179.

36. *Oceana*, p. 165; *vid. infra*, pp. 177-178.

potencial militar dado por la posesión de la tierra: cada hectárea era de igual valor para el sostenimiento del ejército. Con este cambio, paralelo a la adquisición de gran parte de la tierra por la *gentry* y la *yeomanry*, la vieja nobleza se vio reducida a la impotencia tan decisivamente que se convirtió en una clase insignificante para los cálculos sobre el equilibrio de la propiedad y del poder. Los nobles, sin embargo, poseían todavía cualidades dirigentes que seguían siendo necesarias. También la *gentry*. Nobleza y *gentry*, por consiguiente, como rentistas acomodados capaces de proporcionar una dirección política, podían ser tratadas como si fueran esencialmente la misma clase. La línea divisoria significativa ahora para Harrington pasaba entre «la nobleza o *gentry*» y los *freeholders* de nivel inferior, los cuales, al trabajar sus tierras para ganarse la vida, eran por su modo de vida incapaces de proporcionar la dirección política, y se clasificaban, por tanto, dentro del «pueblo» dedicado a tareas mecánicas.

No fue Harrington quien hizo pasar a la *gentry* del «pueblo» a la «nobleza»: pasó la clase misma, al lograr la independencia del estatuto feudal y conseguir una elevada cantidad de tierras por su propio derecho. En este sentido, al menos, la *gentry* se elevó, y el uso doble de Harrington refleja este ascenso. Eso no significa que Harrington hiciera la defensa de ese doble uso. No hizo defensa alguna. No hay ningún indicio de que fuera consciente de la necesidad de defensa alguna. Harrington puede muy bien haber dado por supuesto que los lectores de la *gentry*, para quienes escribía, no entenderían equivocadamente su valoración de los hechos, esto es, que, en lo que respecta al gobierno, la *gentry*, durante el siglo y medio último, se había elevado como clase. Después de todo, no hay nada de malo en que Harrington, en sus principales análisis, jamás se refiriera a la *gentry* como a una clase separada sino que la incluyera siempre dentro de otra clase. La *gentry*, de hecho, jamás había sido una *clase* capaz de gobernar por sí misma. Podía compartir el gobierno con la nobleza y con la corte o con la *yeomanry*, pero ahí acababa todo. El tratamiento doble de ella por parte de Harrington reconoce este hecho, como ocurre, por ejemplo, en su propuesta para la constitución de una comunidad en la que la *gentry* y la *yeomanry* comparten el poder.

En una de las raras ocasiones en que Harrington habló de la *gentry* como si fuera una clase separada lo hizo para insistir en que todavía no era capaz de gobernar por sí sola. En un panfleto de julio de 1659 arguye que la Cámara de los Comunes «tal como había sido corrientemente hasta entonces en Inglaterra», compuesta «en su mayoría por gentilhombres», se había mantenido entre los intereses

sea por la esperanza de obtener alguna ganancia. En un país tan grande como Inglaterra, en el que el dinero no puede hacer de contrapeso de la tierra, el interés «dista tanto de ser destructor que resulta necesario»; es «beneficioso para la comunidad», «de gran provecho para el público», porque arroja el dinero a la circulación comercial³⁹. Por otra parte, la acumulación es honrosa y respetable. Las haciendas las produce la laboriosidad, no «la codicia o la ambición»⁴⁰. «La industria es lo que mayor acumulación produce, y la acumulación apresura la igualación: las ganancias del pueblo son las ganancias de la industria [...] [ningún pueblo del mundo] puede dejar de tener igualadores»⁴¹. El deseo de acumular y la posibilidad de una acumulación honrada no se presentan, naturalmente, como algo nuevo del siglo XVII; sin embargo, se debe comparar la posición moral que revelan estas formulaciones con las opiniones de los tradicionalistas del siglo XVII para saber hasta qué punto había aceptado Harrington los valores burgueses.

Sus observaciones específicas sobre la economía social de Inglaterra reconocen su carácter fluido. La movilidad ascendente de las clases basada en los beneficios industriales o comerciales es un lugar común: hay «innumerables oficios de los que viven los hombres no solamente mejor que otros, poseedores de grandes extensiones de tierras, sino también por convertirse en compradores de las mayores haciendas»; «los beneficios de la industria en una nación, y por lo menos en ésta, son tres o cuatro veces superiores a los de la mera renta»⁴². Este mismo postulado de la movilidad aparece en la defensa de la ley agraria, uno de cuyos méritos consiste en que con ella los ricos no podrán «excluir a la industria o al mérito [del pueblo] de alcanzar igual posición, poder u honor»; a lo que añade, como lugar común, que el pueblo dará por supuesto que las riquezas de la comunidad «irán parejas a las diferencias en la industria de los hombres»⁴³.

A los anteriores indicios de que Harrington reconocía el predominio de los criterios burgueses entre «el pueblo» podemos añadir que tenía alguna idea de los elementos de la economía de mercado y que no era hostil a sus implicaciones sociales. No le aterrorizaba la perspectiva de un ulterior aumento de las dimensiones de las ciudades mercantiles: no trastornaría la economía existente sino que la reforzaría, pues lo urbano y lo rural eran partes complementarias de

39. *Prerogative*, p. 229.

40. *Ibid.*, p. 278; *vid.* el tratamiento de Locke de la codicia, *infra*, cap. V, pp. 232-233, en contraste con el tratamiento de Hobbes, *supra*, cap. II, p. 47.

41. *System of Politics*, p. 471.

42. *Oceana*, p. 154.

43. *Prerogative*, pp. 242-243.

una sociedad mercantil única. El crecimiento urbano conduce a un crecimiento rural y viceversa; en ambos casos, el funcionamiento natural de la ley de la oferta y la demanda de mercancías y de trabajo es lo que produce el crecimiento secundario. Si la ciudad es lo que crece primero,

cuantas más bocas hay en una ciudad, más carne ha de proporcionar necesariamente el campo, de modo que habrá más cereales, más ganado y mejores mercados; lo cual, al alimentar a más trabajadores, a más campesinos y a más granjeros ricos, hace que el campo diste de ser una comunidad de habitantes de chozas, pues los campesinos, al ver que su comercio funciona ininterrumpidamente, y que los mercados son seguros, tienen más hijos, más servidores, más grano y más ganado [...] Al hacerse pues más poblado el campo, y al estar mejor provisto de ganado, lo cual incrementa a su vez el precio de los arrendamientos de las tierras, aumenta proporcionalmente el beneficio que de él se obtiene.

De la misma manera, un campo poblado conduce a una ciudad más poblada:

Pues cuando la población aumenta tanto que las ubres de la tierra no pueden dar más, el excedente debe tratar de encontrar otro modo de vida: éste será el de las armas, como el de los godos y los vándalos, o el de la mercancía y la manufactura, para cuyos fines es necesario que reúnan sus cabezas y sus bienes, y esto hace populosas las ciudades⁴⁴.

Aunque estas afirmaciones no prueben un dominio de la economía política, al menos apuntan en el sentido de cierta comprensión de los elementos esenciales de una economía mercantil; sus observaciones sobre las ventajas comparadas del comercio inglés y holandés⁴⁵ van en el mismo sentido.

Harrington tenía, por tanto, alguna idea de las relaciones mercantiles predominantes entre «el pueblo». Sin embargo, por lo que hemos visto hasta ahora, parece que pensaba que la nobleza y la *gentry* no se veían afectadas por estas relaciones. Generalmente lo que destaca es el contraste entre los dos modos de vida, entre las dos fuentes de ingresos. Los que se derivan del comercio, la manufactura y el cultivo proceden del esfuerzo inteligentemente aplicado a la producción de bienes para el mercado y su incentivo es el deseo de acumulación. Los ingresos derivados de la propiedad de la tierra proce-

44. *Ibid.*, p. 279.

45. *Oceana*, p. 165.

den precisamente de que «las rentas y ganancias de la tierra de un hombre en dominio absoluto o propiedad, surgen natural y fácilmente, por el consentimiento común, esto es, en virtud de la ley basada en el interés público, y por tanto voluntariamente establecida por todo el pueblo, lo cual es manifiesto»⁴⁶. No se necesita esfuerzo alguno; los rentistas parecen separados de la sociedad mercantil que les rodea. Pero Harrington sabía que sus ganancias no procedían de una relación tradicional entre terrateniente y aparcerero, completamente distinta de la relación mercantil. Sabía que en la tierra había penetrado una relación capitalista, en la forma de las rentas exorbitantes, y la aceptaba en principio lamentando solamente sus excesos:

Las rentas altas son algo vil para el rico; algo poco caritativo para el pobre; una marca perfecta de esclavitud, y algo que hace marchitar su comunidad en el momento mismo del florecer. Por otra parte, si se dieran demasiadas facilidades a esta especie de ganancia, se daría ocasión a la pereza, destruyéndose así la industria, nervio principal de la comunidad⁴⁷.

Se considera insuficientemente experto para decir cómo debe permitirse la existencia de las rentas altas, pero los principios están claros: deben existir lo suficiente como para impedir que flojee el trabajo del aparcerero, pero no tanto que acabe con él, pues la *yeomanry* es la fuerza principal de la comunidad y «la menos turbulenta o ambiciosa» de las clases. Donde los poseedores de la sociedad tradicional no verían más que la maldad y los efectos disolventes de ese tipo de arrendamientos, Harrington veía su necesidad como incentivo para una producción industriosa. La función económica del gran propietario agrario era fomentar la laboriosidad del arrendatario; al hacerlo, tenía que mantener viva la sociedad de los campesinos y no destruirla.

Igualmente revelador de la visión de Harrington sobre el lugar del gran propietario agrario en la sociedad capitalista es su tratamiento de las ventajas que reporta la sumisión militar de «provincias». Incluye en una misma teoría general de la apropiación el trabajo del empresario y el de la nobleza armada y de la *gentry* que conquistan territorios y pueblos para su ganancia privada. En la justificación de la propiedad del trabajo de Harrington, el trabajo que da título a la propiedad es indiferentemente militar o pacífico. «Esta donación de la tierra al hombre —escribe citando los Salmos y el Génesis— equivale a una especie de venta de la misma para la INDUSTRIA [...] De las diferentes clases y éxitos de esta industria, ya sea con

46. *Prerogative*, p. 231.

47. *Oceana*, p. 165.

las armas, o mediante otros ejercicios del espíritu o del cuerpo, deriva la equidad natural del dominio o propiedad [...]»⁴⁸:

[Ocerana] ha de ser una comunidad para aumentar: lo que una comunidad necesita para aumentar son armas; las armas no están destinadas a los comerciantes, sino a los nobles y caballeros. La nobleza, por tanto, tiene esas armas en sus manos, por las cuales se han de adquirir nuevas provincias; las nuevas provincias dan nuevas fincas, de modo que mientras el mercader obtiene su ganancia en seda o en paño, el militar obtiene su ganancia en tierras [...] Y si la comunidad llega a sumar cinco provincias (y una comunidad así tendrá provincias suficientes), es seguro que (además de los honores, las magistraturas y las ganancias consiguientes) habrá más haciendas en manos de la nobleza de *Oceana*, alcanzando hasta 14.000 libras anuales de renta de la tierra donde en otro caso se tendrían sólo 4.000 [...]»⁴⁹.

La adquisición de tan grandes extensiones de tierra por parte de nobles y caballeros que poseyeran ya el máximo en Inglaterra (y en Irlanda y Escocia)⁵⁰ no pondría en peligro el equilibrio popular de la propiedad y el poder en la metrópoli, pues los pueblos dominados serían productores de rentas para sus conquistadores más que potenciales servidores militares suyos.

El oficio de la nobleza y el de la *gentry* es el de las armas; el trabajo que les da título a su parte en la donación por Dios de la tierra a los hombres es el trabajo de las armas. La diferencia entre la nobleza y la *gentry* y el pueblo, en la que Harrington insiste tanto cuando piensa en sus cualidades políticas, se reduce a lo siguiente: tienen diferentes oficios; los dos producen acumulación y los dos dan beneficios que acrecientan el capital real de la nación. Esto no significa que Harrington hubiera asimilado a la nobleza y a la *gentry* en un orden burgués, pero significa al menos que el contraste que tan a menudo señalaba entre estas clases y las gentes dedicadas a los oficios mercantiles y mecánicos es completamente coherente con su visión de ellos como componentes de una sociedad burguesa.

Podemos ir más lejos. Una política de dominación colonial, naturalmente, no es propia solamente de una sociedad burguesa o capitalista: fue también el método normal de edificación de imperios en los estados no burgueses del mundo antiguo. Pero la dominación colonial

48. *Art of Lawgiving*, p. 363.

49. *Prerogative*, p. 280.

50. Según la ley agraria de Harrington un hombre podía poseer tierra hasta las 2.000 libras anuales de renta en Inglaterra y lo mismo en Irlanda, así como hasta 500 libras anuales de renta en Escocia (*Oceana*, p. 100).

por la que se puede hacer pasar el producto excedente del trabajo de un pueblo, en una forma u otra (como rentas, como ganancias comerciales sobre los bienes producidos por ese pueblo), a manos de los nuevos propietarios, era, en los siglos XVI y XVII, uno de los medios por los que se satisfacía la exigencia de acumulación de riquezas necesaria para iniciar el capitalismo moderno. Aunque no podemos estar seguros acerca de cuán claramente lo comprendía Harrington, sus opiniones sobre Irlanda resultan sugerentes. Harrington aprobó que Irlanda fuera sometida; lamentó que no le produjera a Inglaterra tantas ganancias como podía darle y hubiera querido poblarla de nuevo con un pueblo más industrial y emprendedor, los judíos, a quienes consideraba capaces de mejorar la agricultura irlandesa y de incrementar su comercio hasta niveles que producirían cuatro millones de libras anuales de «rentas secas», esto es, de producto excedente por encima de los salarios y los beneficios de la empresa. Respecto de este excedente, proponía modestamente que sólo dos millones de libras anuales (más los impuestos aduaneros necesarios para mantener un ejército en Irlanda) fueran pagados como tributo a Inglaterra⁵¹. Este esquema es poco común, pues suponía dar la concesión de las tierras conquistadas a un pueblo extranjero a cambio de un tributo anual. Harrington consideraba necesaria esta característica poco corriente debido a la peculiar languidez del clima irlandés, que no solamente había hecho a los irlandeses inveteradamente perezosos sino que además había vuelto perezosos a los ingleses trasplantados allí. Había que recurrir a medidas excepcionales para que las ganancias de Inglaterra volvieran a alcanzar un nivel razonable. Pero por las observaciones citadas anteriormente respecto de las nuevas fincas que darían las nuevas provincias, está claro que Harrington pensaba que la apropiación del excedente tendría que producirse por los conductos más normales entonces, principalmente como rentas pagadas a los grandes propietarios privados ingleses.

Podemos afirmar, pues, que aunque Harrington carecía ciertamente de una teoría marxiana de la «acumulación primitiva», veía con suficiente claridad que la función de los pueblos coloniales consistía en producir un excedente que pasara a manos inglesas en forma de riqueza disponible. Su modelo de «la comunidad destinada a aumentar» procedía en realidad del mundo antiguo. Pero si su cabeza estaba llena de la «antigua prudencia», tenía los pies bien plantados en el siglo XVII. Consideraba que la *gentry* y la nobleza estaban haciendo una aportación tanto económica como política a la Ingla-

51. *Oceana*, pp. 33-34.

terra del siglo xvii. Al incrementar su propia riqueza incrementaban substancialmente la riqueza de la nación, pues sus nuevas ganancias podían ser empleadas para mejorar sus fincas o ser prestadas con interés, en ambos casos para beneficio de la comunidad. De modo que la nobleza y la *gentry* encajaban útil y fácilmente en una sociedad formada predominantemente por empresarios industriales —campesinos, comerciantes y artesanos— en cuyas manos estaba ahora el equilibrio social.

Antes de abandonar la imagen de Harrington de su propia sociedad debemos señalar que dejó a una clase completamente fuera de ella. A los asalariados o «sirvientes» no solamente les niega el derecho de ciudadanía (debido a que no son hombres libres, y, por tanto, son incapaces de participar en el gobierno de una comunidad)⁵² sino que les trata menos como una clase dentro de la comunidad que como un pueblo extraño a ella. No los tiene en absoluto en cuenta al construir el equilibrio de las clases en el interior de la comunidad: «Las causas de conmoción de una comunidad son o bien interiores o bien exteriores. Las exteriores proceden de los enemigos, de los sometidos o de los sirvientes»⁵³.

4. LA COMUNIDAD IGUAL Y EL AGRARIO IGUAL

Sobre esta sociedad proponía Harrington construir una comunidad que durara para siempre. La denomina «la comunidad igual», y la hace depender, en último término, del derecho agrario, al que llama «agrario igual». Pero cuando examinamos sus propuestas nos encontramos con dos órganos legislativos, en la práctica dotados los dos de un derecho de veto, compuestos por clases sociales diferentes pero elegidos ambos por todos los ciudadanos; las dos clases son, o pueden ser, muy desiguales respecto del total de la riqueza en tierras que poseen, y el equilibrio de la propiedad no reside necesariamente en la clase numéricamente mayor y que puede controlar, por tanto, la elección de los dos órganos legislativos. Los intentos de Harrington de explicar por qué este sistema ha de durar para siempre —apenas si trata de explicar por qué ha de funcionar de mes en mes o de año en año— son enormemente confusos. Tendremos que abrirnos paso en medio de esta confusión para adivinar por qué pensaba Harring-

52. *Ibid.*, p. 77; *Art of Lawgiving*, p. 409.

53. *Oceana*, p. 138; para el tratamiento de Locke de la clase trabajadora como miembro de la sociedad civil pero no con pleno derecho, *vid. infra*, cap. V, pp. 242-243.

ton que lo que proponía era tan claro. El razonamiento es esencialmente que la comunidad no podrá ser derribada mientras se mantenga el derecho agrario, y que éste se mantendrá porque ninguna clase con la suficiente fuerza para modificarlo tiene interés alguno en hacerlo así. Veremos que ninguna de estas proposiciones puede sostenerse sin el supuesto de que tanto la *gentry* como el pueblo son burgueses; que en el curso del razonamiento casi llega a formular este supuesto pero no lo formula claramente ni parece considerarlo necesario; y que, por tanto, se ve envuelto en fuertes contradicciones. En primer lugar examinaremos brevemente la estructura constitucional que propone y luego el problema más difícil del agrario igual.

Los elementos esenciales de la estructura constitucional son: 1) un senado de 300 miembros y una cámara de representantes de 1.050 miembros, designados ambos por elecciones indirectas anuales (la tercera parte de los miembros es elegida anualmente por un período de tres años, y nadie puede ser reelegido para períodos sucesivos) mediante voto secreto; los electores son varones mayores de treinta años que no sean sirvientes o pródigos; la candidatura para el senado y para tres séptimas partes de los escaños de la cámara de representantes tiene el requisito de una importante cualificación en propiedades; 2) entre ambos órganos legislativos hay una estricta separación de poderes: el senado debate y propone la legislación, y la cámara de representantes aprueba o rechaza las propuestas sin debate; 3) los funcionarios civiles, militares y judiciales son electivos, sin que nadie pueda ser elegido para períodos sucesivos. Un sistema así constituido (el agrario determina la base de propiedad) ha de ser inmune a la disolución interna. Satisface la prueba de la «perfección del gobierno», esto es, «que ningún hombre o grupo de hombres que se halle en él o bajo él pueda tener interés en subvertirlo mediante la sedición, o, teniéndolo, pueda tener el poder de hacerlo»⁵⁴.

¿Cómo encajan en este esquema la nobleza y la *gentry*, por un lado, y el pueblo, por otro? La nobleza y la *gentry* componen el senado y las tres séptimas partes de la cámara de representantes y son miembros de estas clases los que desempeñan los cargos más importantes. Pero no acceden al cargo por derecho propio sino por elección de todo el pueblo. El requisito de la propiedad para ocupar tales cargos (100 libras anuales de renta en tierras, bienes o dinero) permitiría que los desempeñaran personas de la *yeomanry* y habitantes de las ciudades, además de la *gentry*. Harrington no confiaba en el requisito de la propiedad para que la *gentry* ocupara esos cargos,

54. *Oceana*, p. 49; *Prerogative*, p. 247; *Art of Lawgiving*, p. 433.

sino en la habitual deferencia del pueblo. De hecho, el objetivo del requisito de la propiedad (poco común porque actuaba en ambos sentidos) era —según decía— garantizar que la mayoría de los escaños de la cámara de representantes fueran cubiertos por hombres que no alcanzaran las 100 libras anuales de renta⁵⁵. A estos hombres de «suerte intermedia», que formaban el grueso del pueblo, se les reservaba las cuatro séptimas partes de los escaños de la cámara de representantes y los cargos menos importantes.

Tenemos pues una cuidadosa composición de dos órganos legislativos formados predominantemente por dos clases diferentes. El argumento por el que se justifica la separación de poderes entre ellos implica que en cierta medida tienen intereses diferentes: de la misma manera que dos muchachas que han de dividir un pastel, y cada una desea la porción mejor, quedarán igualmente servidas si la una lo divide y la otra escoge, también el senado y el pueblo, que desean ambos lo mejor, quedarán igualmente servidos si uno propone las medidas legislativas y el otro las adopta. Sin embargo, no es evidente por sí mismo que un sistema que exige la concurrencia de dos órganos semejantes haya de funcionar armoniosamente. Ciertamente es que las dos cámaras han sido elegidas por todo el cuerpo de ciudadanos, pero no existen partidos ni campañas electorales⁵⁶ por las cuales el pueblo pueda hacer prevalecer sus deseos; el requisito de la propiedad para ocupar los escaños del senado, por otra parte, hace imposible que los estratos medios e inferiores del pueblo coloquen en ellos a sus propios hombres. La habitual deferencia del pueblo tampoco puede ser considerada condición suficiente para el funcionamiento armonioso del sistema. La deferencia a que se refiere Harrington es más una consecuencia de la armonía de intereses que una causa de esa armonía: las personas sólo son deferentes cuando no se sienten perjudicadas, y Harrington da por supuesto que el pueblo sabe cuáles son sus propios intereses⁵⁷. Harrington se limita a afirmar que cuando el senado no está abierto exclusivamente a un orden hereditario sino que es elegido por el pueblo los intereses del senado y del pueblo son los mismos⁵⁸.

En realidad Harrington no propuso prueba alguna de que el sistema pudiera funcionar. Seguramente creía que este punto quedaba cubierto por sus pruebas para la proposición más importante de

55. *Valerius*, pp. 449-450; cf. *Oceana*, p. 133; *Art of Lawgiving*, p. 419.

56. *Oceana*, p. 144.

57. Por ejemplo, *Prerogative*, p. 246; *Valerius*, p. 459.

58. *Prerogative*, p. 244.

todas, esto es, que el sistema nunca podría ser derribado mediante la sedición. Todas esas pruebas se reducen a la prueba de la capacidad de la ley agraria para impedir que una clase tenga interés en derribar a la comunidad y el poder necesario para hacerlo.

Aquí es donde el razonamiento de Harrington se vuelve casi inexplicablemente confuso. Pues el derecho agrario, según la propia descripción de Harrington, no impide una gran desigualdad de la propiedad. El límite agrario de 2.000 libras anuales de renta de la tierra permitiría, según su cálculo, que toda la tierra de Inglaterra cayera en manos de 5.000 hombres, dejando sin tierra a los quinientos mil ciudadanos restantes⁵⁹. Aunque consideraba muy improbable que la totalidad de la tierra pasara a manos de sólo 5.000 propietarios —«tan improbable como cualquier cosa del mundo no del todo imposible»—, sostenía que incluso en este caso habría todavía un estado popular y un equilibrio igual:

Cuando la tierra pasa a estar en posesión de 5.000 hombres, no cae en manos de un número que se halle dentro del círculo de los pocos, o tal que puedan ser éstos como príncipes, ya sea por su número, ya por sus haciendas; pues tampoco pueden permitir la abolición del agrario, porque ello sería permitir robarse el uno al otro; tampoco pueden tener un partido entre ellos, o contra su interés común, lo bastante fuerte para forzarles o para destruirles; y así, los 5.000 ni son ni pueden ser otra cosa que un estado popular, y el equilibrio permanece en todo caso igual, como si la tierra estuviera en manos de muchos más⁶⁰.

Se puede dar por supuesto que los cinco mil propietarios no permitirán la abolición del derecho agrario, pues si todos ellos tienen el total de diez millones de libras de renta de la tierra anuales, cada uno de ellos tendría, de acuerdo con el agrario, a lo sumo 2.000 libras anuales de renta de la tierra, y si el agrario fuera abolido o elevado, la ganancia de un propietario equivaldría a la pérdida de otro. Pero el razonamiento, en su conjunto, parece ser un círculo vicioso. Se dice que el derecho agrario garantizaría la conservación de un equilibrio igual porque la máxima concentración de la propiedad por él permitida no conduciría a los propietarios a destruirlo. Pero esto sólo garantiza la conservación del equilibrio igual si previamente se da por supuesto que el equilibrio es igual mientras el derecho agrario no quede destruido.

59. *Vid.* Nota M, p. 293.

60. *Prerogative*, p. 247.

Harrington, en realidad, hizo esta suposición y la formuló virtualmente:

Si los ricos se hallan vinculados por un agrario de manera tal que no pueden romper el equilibrio (y por tanto no pueden oprimir a las gentes ni impedir que por su industria o por su mérito consigan iguales haciendas, poderes u honores), todos los hombres tienen todas las riquezas de la nación igualmente divididas entre ellos; pues las riquezas de una comunidad no deberían distribuirse según las diferencias de la industria de los hombres, sino por votación, siendo desiguales⁶¹.

La igualdad de las riquezas, en opinión de Harrington, no es una igualdad aritmética, sino la igualdad de oportunidades de incrementar las riquezas propias. De ahí que para una «comunidad igual» sea suficiente base que los ricos no puedan frenar la movilidad ascendente de la clase media. Se supone que el agrario les impide detener esa movilidad. Consiguientemente, en la medida en que el agrario no es derribado, el equilibrio es «igual».

Así, cuando se introduce en el cálculo el concepto de igualdad de Harrington, el razonamiento deja de parecer un círculo vicioso. Sin embargo, implica todavía un supuesto no formulado. Pues el derecho agrario, por sí mismo, no impide que los ricos frenen la movilidad ascendente del pueblo. Solamente podría hacerlo suponiendo que cualquier clase futura de terratenientes ricos estará más interesada en el mantenimiento de la economía mercantil (la cual, incidentalmente, permite que los hombres industriuosos «del pueblo» sigan acumulando y elevándose) que en agruparse juntos para oponerse al pueblo. La defensa que hace Harrington del agrario como garantía suficiente de un equilibrio igual contra los ataques de la minoría descansa, por tanto, en una concepción de la igualdad que es característicamente burguesa (la igualdad de riquezas es la igualdad de oportunidades de acumular cantidades desiguales), y en una concepción de la *gentry* lo suficientemente burguesa como para colocar en el primer lugar de sus intereses el mantenimiento de una economía mercantil.

La demostración de que el derecho agrario es inmune a los ataques del otro bando descansa sobre la misma concepción de la igualdad y sobre algunos conceptos rudimentarios de la teoría económica capitalista. ¿Por qué las personas que poseen poca tierra (o que no poseen ninguna, como ocurre cuando cinco mil personas la poseen

61. *Ibid.*, pp. 212-213.

toda) no han de tratar de igualar las riquezas, ya sea tomándolas mediante la guerra civil o de hecho confiscándolas mediante una legislación que reduzca el límite agrario? La respuesta más general de Harrington es que no lo harán porque poseen ya una oportunidad igual de acumular: «todas las riquezas de la nación están ya igualmente divididas entre ellos». Y refuerza esta opinión con un razonamiento aritmético encaminado a mostrar que no pueden desear la igualdad porque eso iría en contra de sus propios intereses. El valor total de la tierra, tal como es o puede ser estimado en rentas, es de 10 millones de libras anuales. Si la tierra se tomara y dividiera a partes iguales entre el millón de cabezas de familia daría a cada uno solamente 10 libras al año. Pero el jornalero medio que percibe un chelín diario consigue ya más, y si la tierra fuera repartida a partes iguales perdería sus actuales ingresos «pues nadie la trabajaría». Los comerciantes más prósperos perderían todavía más, pues las ganancias de su industria son tres o cuatro veces mayores que las de la renta, y las perderían al estallar la guerra civil o incluso si se diera un reparto constitucional⁶².

Estos cálculos aritméticos no resultan muy convincentes. ¿Por qué el jornalero convertido en pequeño propietario no ha de ganar las 10 libras anuales (y la medida de la productividad supuesta de su tierra además del precio del trabajo empleado en ella) y también la compensación por su trabajo? ¿Y por qué el comerciante, cuyas ganancias de su industria le han permitido ya acumular, no ha de continuar disfrutando de este beneficio, que no ha dependido nunca de sus títulos de propiedad de la tierra? ¿Y por qué el *yeoman* medio, que en realidad necesita más tierra de la que conseguiría mediante una distribución igualitaria, no ha de obtener un beneficio de una confiscación parcial de las grandes fincas, reduciendo las rentas máximas de 2.000 libras anuales a 1.000 o menos? Harrington no vio estas dificultades. Pero las preguntas se responden por sí mismas si se dan por supuestas algunas nociones económicas burguesas rudimentarias. La primera objeción desaparece cuando se advierte que la productividad de las fincas pequeñas es muy inferior a la de la tierra trabajada como capital para obtener una ganancia, o, lo que viene a ser lo mismo, cuando se percibe que la estructura del trabajo asalariado es esencial para el mantenimiento de la productividad existente. La segunda pregunta desaparece cuando se advierte que la rentabilidad del comercio depende de un uso rentable de la tierra. Estos supuestos son los mismos que hemos visto implicados ya en las ob-

62. *Oceana*, pp. 154-155; *Prerogative*, p. 247.

servaciones de Harrington acerca de las rentas altas y el crecimiento de las ciudades. La tercera objeción desaparece cuando se supone (como hemos visto que hacía Harrington) que la igualdad que desea el pueblo es una igualdad de oportunidades de obtener un beneficio conforme a su empresa: cuando se supone que las gentes no correrán el riesgo de minar el carácter sagrado de la propiedad con medidas confiscatorias.

Concluiremos que el conjunto de la defensa de Harrington del agrario igual como garantía suficiente de un equilibrio igual y como base suficiente de una comunidad popular o igual depende de una concepción de la economía que da por supuesta la necesidad, o al menos la superioridad, de las relaciones de producción capitalistas; depende de una concepción de la igualdad esencialmente burguesa.

5. EL PRINCIPIO DEL EQUILIBRIO QUE SE ANULA A SÍ MISMO

Solamente a partir de estos conceptos tiene algún sentido el cambio de significado que adquiere en Harrington el término «desequilibrio». En sus formulaciones generales sobre el principio del equilibrio y en sus muchos ejemplos de diferentes equilibrios históricos y de cambios de equilibrio, Harrington identifica desequilibrio con posesión de más de la mitad de la tierra. El requisito indispensable de la comunidad se formula indiferentemente como la posesión por el pueblo de las tres cuartas (o las dos terceras) partes de la tierra, o como la inexistencia de un desequilibrio en la posesión de la tierra en manos de uno o de unos pocos⁶³. Pero nos encontramos ahora con que afirma que si toda la tierra llegara a estar en manos de 5.000 propietarios (lo cual es una pequeña minoría entre 500.000 ciudadanos), el equilibrio seguiría siendo todavía popular; y no solamente esto, sino incluso que el agrario igual de *Oceana*, (que permitiría a 5.000 hombres poseer la totalidad de la tierra), no permitiría que «los pocos o los más ricos» (definidos aquí como 5.000 hombres) desequilibren al pueblo (definido como «los muchos o los de peor suerte»)⁶⁴.

Resulta difícil encontrarle coherencia a esto. Todo parece cambiar de significado. Pocos son aquí 5.000; unas páginas más adelante se dice que 5.000 no es «un número que se halle dentro del círculo

63. Por ejemplo, *Oceana*, p. 37; *Prerogative*, pp. 227, 270; *Art of Lawgiving*, p. 363; *System of Politics*, p. 467.

64. *Prerogative*, p. 243; cf. p. 242.

de los pocos»⁶⁵. Se afirma que el equilibrio está en manos del pueblo cuando toda la tierra la poseen 5.000 poderosos. Desequilibrio no tiene aquí su significado habitual, pues ahora los pocos, que ciertamente tienen el desequilibrio de la propiedad a su favor, «no desequilibran al pueblo», en el sentido de que «no tienen el poder de perturbar a la comunidad»⁶⁶. ¿Por qué no? Porque si tuvieran algún interés en ello (y Harrington dice que no lo tienen, puesto que poseen ya todas las riquezas y toda la libertad que desean, y además, a la cabeza de una comunidad de un millón de hombres, tienen más poder del que tendrían excluyendo a ese millón y reduciéndose a una comunidad de 5.000 personas⁶⁷, renunciando así a su milicia)⁶⁸, les faltaría poder para hacerlo pues «el pueblo es igualmente poseedor del gobierno y de las armas, y es muy superior en número»⁶⁹. Parece haber desaparecido hasta el último vestigio del principio de que el equilibrio del poder depende del equilibrio de la propiedad. El poder político sigue dependiendo del poder militar, pero ahora el poder militar está separado de la propiedad.

¿Qué ha ocurrido con el principio del equilibrio? Una cosa está clara: independientemente de cómo expliquemos la inconsistencia en el uso del término «desequilibrio», y el abandono aparente del principio, el término «desequilibrio» solamente es empleado en este sentido contradictorio cuando Harrington considera una hipotética condición futura que se puede plantear con posterioridad a la implantación de una comunidad igual. El uso de desequilibrio en este sentido especial, por tanto, no invalida la inferencia que hemos hecho anteriormente⁷⁰ sobre su visión de la distribución de la tierra en 1656.

Pero ¿cómo puede haber dejado de ver Harrington que se contradecía a sí mismo al basar la necesidad de la comunidad en el principio del equilibrio, y defender luego la plaza fuerte misma de la comunidad —el agrario igual— con argumentos que niegan el funcionamiento de ese principio? Podía hacerlo si suponía que en cualquier situación futura en que 5.000 personas poseyeran toda la tierra, esa minoría diferiría tanto cuantitativa como cualitativamente de las minorías que habían formado las oligarquías de los mundos antiguo y feudal. Si se da por supuesto que la *gentry* inglesa está y estará siempre vinculada a la economía mercantil y que su concepción del mundo es burguesa las inconsistencias no se suscitan. Las 5.000 personas ya no desean imponer unas instituciones que resul-

65. *Ibid.*, p. 247, citado *supra*, p. 184.

67. *Ibid.*

69. *Prerogative*, pp. 243-244.

66. *Ibid.*, p. 243.

68. *Oceana*, p. 99.

70. *Vid. supra*, pp. 168-169.

ten opresoras para el pueblo (el pueblo lo forman quienes están por encima del nivel de los asalariados). No tienen interés alguno en romper el equilibrio frente al pueblo, en el sentido de negarle una autoridad política coordinada con la suya. Tampoco pueden hacerlo, pues las gentes (que, al principio de establecida la comunidad gozaban de una más amplia distribución de las tierras, y estaban armadas para mantener el equilibrio popular o igual) siguen armadas todavía, y utilizarían sus armas para rechazar todo intento de excluirlas de la autoridad política (intento que sólo se podría interpretar como un ataque a la «igualdad» de propiedad de que gozaban mientras podían acumular y encumbrarse).

La inconsciencia de Harrington de toda inconsistencia en su uso del principio del equilibrio, por tanto, es comprensible si pensaba en la *gentry* de su época y en la comunidad propuesta como entidades esencialmente burguesas. Y las pruebas examinadas anteriormente apuntan en el sentido de que las consideraba así. Pero decir eso todavía significa acusar a Harrington de contradictorio. Pues el principio del equilibrio, afirmado como universal, resulta que sólo actúa a partir del momento en que la comunidad burguesa está establecida, cuando en realidad ese mismo paso lo anula. En el pasado el equilibrio había funcionado en todos los sentidos: al cambiar había derribado monarquías, oligarquías y comunidades. Pero tan pronto como produce una comunidad burguesa deja de funcionar. El desequilibrio de la posesión de la tierra en manos de unos pocos burgueses no conduce a un desequilibrio de su poder político. Si la comunidad de Harrington se implantara realmente la historia se detendría. Harrington se alegraba de que fuera así. Todo su objetivo consistía en detenerla.

6. LA TALLA DE HARRINGTON

¿Cómo hay que calibrar, pues, las elevadas pretensiones de Harrington? «La doctrina del equilibrio —alardeaba— es el principio que gobierna la política, y no desde que ha sido formulado, sino que es innegable a lo largo de toda la historia y es [...] demostrable en todo punto»⁷¹. Insistía en que no era simplemente una generalización histórica sino sobre todo un principio necesario. Negaba ser un mero razonador empírico. Aunque desdeñaba a Hobbes por dibujar un sistema por medio de la geometría⁷², lo que desdeñaba de él no era

71. *Prerogative*, p. 226.

72. *Oceana*, p. 65.

el método deductivo. Consideraba el razonamiento deductivo como el más «honorable» tipo de argumentación, aunque no está nada claro que lo comprendiera⁷³. Estaba de acuerdo con los geómetras de la política en que el derecho procede de la voluntad, y en que el móvil de la voluntad es el interés⁷⁴. Estaba en desacuerdo con ellos cuando atribuían intereses indiferenciados —y, por tanto, voluntades indiferenciadas— a todos los hombres. A lo largo de toda la historia la minoría y la mayoría habían tenido diferentes clases de intereses. Cada uno de los grupos deseaba afianzar su propio modo de vida. Los intereses de clase (esto es, los intereses que tenían los hombres, como miembros de clases diferentes, en conseguir la seguridad para diferentes modos de vida y por tanto para diferentes sistemas de propiedad) eran más importantes que los intereses indiferenciados de los hombres en la seguridad *per se*. Por esta razón no podían hacer reyes (o comunidades) construyendo simplemente una geometría de las voluntades humanas sin construir una anatomía de su propiedad⁷⁵. Siempre que dos clases distintas desearan diferentes especies de seguridad y diferentes sistemas de propiedad cada una de ellas estaría interesada en imponer su dominio e intentaría imponerlo. Cualquier clase que poseyera el grueso de la propiedad tendría la capacidad, y además la voluntad, de imponerse a la otra, y por consiguiente lo haría. Probablemente el principio del equilibrio trataba de formular esta relación necesaria. Presentado en estos términos, el principio no contradice la separación del poder de clase y la propiedad de clase en la comunidad. Simplemente deja de ser aplicable porque ahora no son dos las clases que desean sistemas de propiedad diferentes. Harrington, sin embargo, no lo formuló en estos términos, y por tanto se contradijo a sí mismo.

He argüido: 1) que la razón de que Harrington fuera inconsciente de las inconsistencias entre su principio del equilibrio y su defensa del agrario igual fue que daba por supuesto que en su época tanto la mayoría como la minoría de los ciudadanos eran esencialmente burgueses; y 2) que si hubiera formulado claramente este supuesto, y si hubiera sido tan buen pensador deductivo como pretendía ser, hubiera podido evitar la contradicción (mediante el expediente de formular el principio como vigente sólo cuando dos clases desearan sistemas de propiedad diferentes).

Razonar así es atribuir a Harrington más penetración en la sociedad del siglo XVII de la que suele concedérsele y también algo menos

73. *Politicafter*, p. 560.

74. *Ibid.*, p. 553.

75. *Art of Lawgiving*, pp. 402-403.

de capacidad lógica. La debilidad de su lógica cuanto trata de convertir una relación históricamente válida en un principio necesario y universal está, seguramente, suficientemente demostrada. El grado de su penetración en la sociedad del siglo XVIII queda más expuesto a las críticas. Quienes interpretan a Harrington como un republicano clásico pueden alegar que estaba tan encandilado por la antigua prudencia que fácilmente trataría de encajar su propia sociedad en las categorías antiguas sin ver la falta de lógica que eso implicaba. De ser así, resultaría impropio inferir que dejó de comprender la falta de lógica solamente porque daba por supuesta la naturaleza burguesa de la sociedad del siglo XVII. Sin embargo, hemos visto pruebas, aparte de esa inferencia, de que Harrington pensaba en su sociedad mediante conceptos que ahora se pueden calificar de burgueses.

Y hay que recordar también que Harrington tomó su antigua prudencia de un ilustrado discípulo de los antiguos, de Maquiavelo, «el único político de los últimos tiempos»⁷⁶, y que el maestro había comprendido ya que una clase burguesa no constituía una amenaza para la comunidad⁷⁷. Al partir de Maquiavelo, Harrington se situaba a mitad de camino de la Época Moderna. Y su comprensión de ésta le permitió avanzar un poco más. Donde Maquiavelo había trazado la línea divisoria entre los «gentilhombres», que eran grandes propietarios agrarios, y aquellos otros cuya riqueza la componían el dinero y los bienes muebles, diciendo que solamente estos últimos eran compatibles con la existencia de una comunidad, Harrington había comprendido que una *gentry* agraria no feudal era también compatible con ella. En la Italia de Maquiavelo los hombres adinerados habían sido los portadores del capitalismo; en la Inglaterra de Harrington los miembros de la *gentry* eran más importantes todavía en este papel que los comerciantes y los financieros, y Harrington, al menos, así lo comprendió. Las funciones que veía realizar a la *gentry* inglesa eran funciones capitalistas, pues su acumulación privada aumentaría la riqueza nacional sin poner en peligro la comunidad «igual». La ganancia privada era identificada con el interés público.

En Harrington no hay nada parecido a la penetración de Hobbes en la naturaleza de la sociedad burguesa. No resolvió todas las relaciones entre hombres en relaciones mercantiles. Aunque la *gentry* de Harrington era burguesa, seguía siendo *gentry*, con un modo de vida y un código de conducta lo suficientemente diferenciados para que fuera necesario encontrar un lugar separado para ella. Harrington lo

76. *Oceana*, p. 36.

77. Maquiavelo, *Discursos*, libro I, cap. 55.

encontró, a costa de algunas confusiones teoréticas. No se le puede colocar al lado de Hobbes como pensador. Pero precisamente porque fue menos penetrante, y porque hizo menos abstracción de la complejidad de una sociedad que todavía no era enteramente burguesa, puede ser presentado como el analista más realista del período de transición.

LOCKE: LA TEORÍA POLÍTICA DE LA APROPIACIÓN

1. INTERPRETACIONES

Locke ha sufrido las consecuencias de que en su pensamiento político se hayan visto supuestos democrático-liberales tanto como en el que más y más que en muchos. Su obra invita a tratarla así, pues parece contener cuanto el demócrata liberal moderno puede desear. El gobierno por consenso, el dominio de la mayoría, los derechos de las minorías, la supremacía moral del individuo y el carácter sagrado de la propiedad individual... Todo está ahí, y todo a partir de un primer principio relativo a la racionalidad y a los derechos naturales del individuo, principio que es a la vez utilitarista y cristiano. Se admite que en su doctrina hay cierta confusión e incluso contradicciones internas, pero es vista con cierta indulgencia en alguien que, después de todo, está casi en el origen mismo de la tradición liberal: no se puede esperar de él que alcanzara la perfección del pensamiento político de los siglos XIX y XX.

Sin embargo, tratar de este modo la teoría política de Locke es perder de vista gran parte de su importancia. Su fuerza, su debilidad, o incluso su significado, no se pueden comprender hasta que dejamos de leer en ella los supuestos de una época posterior. Pero no es fácil pararse a hacerlo, especialmente cuando entonces se ha de conjeturar qué supuestos no formulados puede haber introducido Locke en su teoría a partir de su modo de entender su propia sociedad. Sin embargo, el intento es necesario si hemos de confiar en resolver algunas dificultades de la teoría de Locke que no se comprenden desde la perspectiva liberal o constitucional corriente ni tampoco desde la del análisis filosófico abstracto.

No se trata de que todos los intérpretes de la teoría política de Locke hayan descuidado su contenido social. Algunos notables autores modernos han inferido, a partir del lugar central que Locke asigna en su teoría a los derechos de propiedad, que toda la teoría del gobierno condicional y limitado era esencialmente una defensa de la propiedad. La visión del estado de Locke, como si en realidad fuera una sociedad anónima cuyos accionistas habrían de ser los propietarios, ha conseguido bastante aceptación. Ha sido la adoptada por Leslie Stephen, Vaughan, Laski y Tawney¹. Pero en esta visión hay una grave dificultad. ¿Quiénes eran los miembros de la sociedad civil de Locke? Si solamente los propietarios eran miembros de ella, ¿cómo podía la sociedad civil obligar a todo el mundo? ¿Cómo podía ser el contrato social una base adecuada para la obligación política de todos los hombres? Pues no hay duda alguna de que el objetivo del contrato social era encontrar la base de una obligación política vinculante para todos. He aquí una dificultad importante. Que destacados historiadores del pensamiento no la hayan visto como tal acaso se deba a que en muchos casos su interpretación seguía todavía la tradición constitucional²; esa interpretación destacaba los límites asignados por Locke al gobierno en interés de la propiedad más que el poder enorme que daba Locke a la comunidad política (la «sociedad civil», en su terminología) frente a los individuos.

Willmoore Kendall³ ha ofrecido una interpretación distinta, que sitúa a Locke fuera de la tradición constitucional. Ha alegado con fuerza que la teoría de Locke confiere algo muy próximo a la soberanía absoluta a la sociedad civil, es decir, de hecho, a la mayoría del pueblo (aunque no, naturalmente, al gobierno, que tiene sólo un poder delegado). Frente a esta soberanía de la mayoría —afirma— el individuo carece de derechos. Esta interpretación de Locke puede fundamentarse con bastante solidez. Lleva a la sorprendente conclusión de que Locke no fue en realidad un individualista, sino un «colec-

1. L. Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century* (1876); C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy* (1925); H. J. Laski, *Political Thought from Locke to Bentham* (1920) y *Rise of European Liberalism* (1936); y R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926).

2. El profesor Tawney no la seguía, y llamó la atención sobre un supuesto decisivo del siglo xvii, la idea de que la clase trabajadora era una raza aparte (a lo que se hace referencia más abajo, pp. 224-225). Con todo, como las implicaciones de esta idea no eran relevantes para su razonamiento sobre la teoría política de este período, no las exploró.

3. W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule* (Urbana, Illinois, 1941).

tivista», pues subordinaba las finalidades del individuo a las finalidades de la sociedad. Locke se convierte en un precursor de Rousseau y de la *voluntad general*⁴. La hipótesis es importante. Pero al concluir que Locke era un «demócrata partidario del dominio de la mayoría» Kendall deja de lado las pruebas de que este autor no era en absoluto un demócrata. Introduce en Locke una preocupación por el principio democrático del gobierno de la mayoría que habría de convertirse en el centro de gran parte del pensamiento político norteamericano a finales del siglo XVIII y principios del XIX y que lo es nuevamente ahora, pero que no preocupó en absoluto a Locke. Y, plantea, además, un problema mayor: el gobierno de la mayoría, ¿acaso no pone en peligro el derecho individual de propiedad que tan claramente había tratado Locke de proteger? Kendall también propone solucionar las muchas inconsistencias de Locke atribuyéndole un supuesto («que hay más del 50 % de probabilidades de que el hombre medio sea racional y justo»)⁵ que Locke, ciertamente, no sostuvo de manera carente de ambigüedad y que contradijo específicamente más de una vez⁶.

Más recientemente se ha intentado —así especialmente J. W. Gough⁷— situar a Locke en la tradición individualista-liberal. Pero tal esfuerzo no es concluyente. Al intentar salvar a Locke del tratamiento analítico que ha padecido a manos de algunos autores y de volver a situar su teoría en su contexto histórico, se ha cargado el acento nuevamente sobre su constitucionalismo. El contexto de la historia política, sin embargo, deja en la sombra el de la historia económica y social. Lo que se propone es, a lo sumo, un compromiso entre el individualismo y el «colectivismo» de Locke, pero las principales incoherencias quedan por explicar.

En realidad todas estas interpretaciones dejan sin resolver una contradicción radical de los postulados de Locke. ¿Por qué afirmó Locke, y qué podía querer decir al afirmarlo, que los hombres son en conjunto racionales y a la vez que muchos de ellos no lo son, o que el estado de naturaleza es racional, pacífico y social, y a la vez que no lo es⁸? Si no podemos explicarlo, difícilmente podemos pretender que hemos comprendido la teoría política de Locke.

4. Kendall, *op. cit.*, pp. 103-106.

5. *Ibid.*, pp. 134-135.

6. *Vid. infra*, pp. 236-237.

7. *John Locke's Political Philosophy. Eight Studies* (Oxford, 1950).

8. «Racional» se utiliza aquí en el sentido de Locke de regirse uno mismo por la ley natural o por la razón (por ejemplo, *Second Treatise*, secc. 6: la razón es la ley natural; secc. 8: violar la ley natural es vivir según una regla distinta de la de la razón y la equidad común). Para las contradictorias opiniones de Locke sobre la racionalidad del hombre, *vid. infra*, pp. 228-234.

Estas y otras muchas contradicciones y ambigüedades de la teoría pueden ser explicadas, según argumentaré, a partir de la introducción por Locke en la naturaleza del hombre y de la sociedad de ciertas ideas preconcebidas acerca del hombre y la sociedad del siglo XVII, que generalizó muy ahistóricamente y que mezcló más bien asistemáticamente con concepciones tradicionales, como aquellas con las que coincidía al invocar a menudo a Hooker⁹.

Estas ideas preconcebidas, a las que llamaremos supuestos sociales de su pensamiento político, se hallan formuladas a veces explícitamente en el segundo *Treatise*; algunas están implícitamente en él pero se formulan explícitamente, aunque de manera incidental, en otras obras suyas. En lo que respecta a los supuestos sociales explícitos del segundo *Treatise*, el más importante aparece en su famoso capítulo «Sobre la propiedad». A lo largo de este capítulo se puede ver que en su teoría política han penetrado supuestos implícitos de importancia apenas algo menor que el mencionado. Antes de que podamos empezar a desenredar la teoría del gobierno civil de Locke, por tanto, hemos de examinar de cerca su doctrina de la propiedad.

2. LA TEORÍA DEL DERECHO DE PROPIEDAD

2.1. *El objetivo de Locke*

Todo el mundo admite que la afirmación y la justificación por Locke de un derecho natural individual a la propiedad es fundamental para su teoría de la sociedad civil y del gobierno. «La *finalidad máxima* y principal de los hombres que se unen en comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la *salvaguarda de su propiedad*»¹⁰. A partir de esta proposición, que se repite con muchas variantes a lo largo de todo el segundo *Treatise*¹¹, se obtienen muchas de las conclusiones de Locke sobre el poder y los límites de la sociedad y el gobierno civiles.

9. La opinión de que Locke no fue sistemático en su empleo de los conceptos tradicionales ha sido discutida por R. L. Cox, *Locke on War and Peace* (Oxford, 1960), quien afirma que el uso (o, generalmente, el uso erróneo) por Locke de Hobbes formaba parte de un intento muy sistemático de disfrazar o atenuar su verdadera posición (hobbesiana), y que las contradictorias formulaciones de Locke sobre el estado de naturaleza fueron tramadas deliberadamente como parte del mismo intento. Vid. *infra.*, p. 238, y Nota R, p. 295.

10. *Second Treatise*, secc. 124. Las citas están tomadas de la edición de Peter Laslett de los *Two Treatises of Government* (Cambridge, 1960).

11. Por ejemplo, seccs. 94, 134, 138 y 222.

Esta proposición exige evidentemente el postulado de que los hombres tienen un derecho natural a la propiedad: un derecho anterior a la existencia de la sociedad y el gobierno civiles, o independientemente de éstos.

Cierto es que Locke confundía algo los problemas al definir a veces en términos de amplitud poco común esa propiedad cuya salvaguarda es la razón de entrar en la sociedad civil. «El hombre tiene por naturaleza un poder [...] de defender su propiedad, esto es, su vida, su libertad y sus bienes»¹². «A las vidas, las libertades y las tierras de los hombres [...] las incluyo dentro del nombre genérico de *propiedad*»¹³. «Por propiedad debe entenderse aquí, como en otros lugares, la propiedad que los hombres tienen sobre sus personas y sobre sus bienes»¹⁴.

Sin embargo, Locke no siempre usa el término «propiedad» en un sentido tan amplio. En su razonamiento capital sobre la limitación del poder de los gobiernos¹⁵ está claro que emplea «propiedad» en el sentido más corriente de propiedad de la tierra y de los bienes (o de un derecho a la tierra y a los bienes), como hace a lo largo de todo el capítulo «Sobre la propiedad». No necesitamos detenernos aquí sobre las implicaciones de esta ambigüedad¹⁶; sólo es necesario advertir que, tanto cuando usa «propiedad» en sentido amplio como cuando la emplea en sentido estricto, clasifica los bienes al lado de la vida como objetos del derecho natural de los hombres, objetos para cuya salvaguarda crean éstos los gobiernos. En cualquiera de sus usos de «propiedad», Locke tenía que mostrar un derecho natural a los bienes.

Pero decir que Locke tenía que mostrar un derecho natural individual a los bienes o a la tierra no es adelantar mucho en lo que estaba realizando este autor en el capítulo «Sobre la propiedad». Locke había formulado ya, como evidente por sí mismo, al principio del *Treatise*, que todo hombre tiene un derecho natural a los bienes. La condición en que se hallan naturalmente los hombres es un «estado de libertad perfecta para que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus bienes y de su persona como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso a nadie ni depender de la voluntad de ningún otro hombre»¹⁷.

Los límites del derecho natural exigen de los hombres que «siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en su

12. Secc. 87.

14. Secc. 173.

16. *Vid. infra*, pp. 217-218 y 242 ss.

13. Secc. 123.

15. Seccs. 138-139.

17. *Second Treatise*, secc. 4

vida, salud, libertad o posesiones»¹⁸. Estas proposiciones, que dan por supuesto un derecho natural a las posesiones además de un derecho natural a la vida, a la salud y a la libertad, no parecían necesitar demostración a ojos de Locke; se desprendían de la proposición axiomática de que todos los hombres son naturalmente iguales, en el sentido de que ninguno tiene un dominio natural sobre otro: «Nada más evidente que el que criaturas de la misma especie y de idéntico rango, nacidas todas ellas sin distinción para disfrutar las mismas ventajas de la naturaleza y para servirse de las mismas facultades, han de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sumisión...»¹⁹.

El capítulo sobre la propiedad, en el que Locke muestra cómo puede derivarse el derecho natural a la propiedad del derecho natural a la propia vida y al propio trabajo, es interpretado comúnmente como si se tratara simplemente del razonamiento fundamentador de la nuda afirmación ofrecida al principio del *Treatise* de que todo hombre tiene un derecho natural a la propiedad «dentro de los límites de la ley natural». Pero, en realidad, la función del capítulo sobre la propiedad es mucho más importante: elimina «los límites de la ley natural» del derecho natural individual a la propiedad. La asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad. Debemos ver ahora cómo lo hizo.

2.2. *El derecho inicial limitado*

Locke empieza aceptando como un dictado de la razón y de la Escritura que la tierra y sus frutos le fueron entregados originalmente a la humanidad en común. Ésta era, naturalmente, la tesis tradicional, que puede encontrarse tanto en la teoría política medieval como en la teoría política puritana del siglo XVII. Pero Locke sólo acepta este planteamiento para refutar las conclusiones que antes se obtenían de él, las cuales convertían la propiedad en algo menos que un derecho natural individual:

Pero dado esto [que la tierra fue entregada a la humanidad en común] por supuesto, les parece a algunos de grandísima dificultad explicar cómo puede tener alguien la *propiedad* de una cosa cualquiera [...] Trataré de demostrar cómo pueden los hombres tener la *propiedad* de varias partes de lo que Dios entregó a la humanidad en

18. Secc. 6.

19. Secc. 4.

común, y eso sin necesidad de un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad²⁰.

Las fases iniciales de su razonamiento son tan conocidas que exigen pocos comentarios. «Los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su autoconservación, y, por consiguiente, a comer, a beber, y a otras cosas semejantes que la naturaleza les ofrece para su subsistencia»²¹. La tierra y sus productos fueron entregados a los hombres «para su sustento y bienestar», y aunque pertenecían a la humanidad en común, «al entregarlos para que los hombres se sirvan de ellos, necesariamente ha de haber un medio para que algún hombre particular se *los apropie* o se beneficie de ellos»²². Antes de que un hombre cualquiera pueda utilizar algo del producto natural de la tierra para alimentarse o mantenerse, ha de apropiárselo; «ha de hacerlo suyo, esto es, ha de hacerlo tan parte de sí mismo que ningún otro pueda tener ya un derecho a eso, antes de que haya derivado de ello algún bien para el mantenimiento de su vida»²³. Ha de haber, por tanto, algún medio justo de apropiación individual, esto es, un derecho individual a la apropiación. ¿Cuál es este derecho? El derecho, así como los límites y la medida iniciales del mismo, los deriva Locke del postulado adicional de que «todo hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*. Nadie, fuera de él, tiene derecho alguno sobre ella. El *trabajo* de su cuerpo y la *obra* de sus manos podemos decir que son propiamente suyos»²⁴. Siempre que un hombre saca algo de su estado natural mezcla con ello su propio trabajo. Al mezclar con algo su propio trabajo lo convierte en propiedad suya, «al menos cuando la cosa existe en cantidad suficiente y quede de igual calidad en común para los demás»²⁵. Para justificar esta clase de apropiación no es necesario el consentimiento ajeno: «De haber sido necesario tal consentimiento, el hombre se habría muerto de hambre en medio de la abundancia que Dios le había dado»²⁶. Así, a partir de los dos postulados —que los hombres tienen derecho a conservar su vida, y que el trabajo de un hombre es propiedad suya— justifica Locke la apropiación individual del producto de la tierra originalmente entregado a la humanidad en común.

Ahora bien: la apropiación individual justificada mediante este razonamiento tiene algunas limitaciones; Locke formula explícita y repetidamente dos de ellas, y además hay una tercera condición que

20. Secc. 25.

23. *Ibid.*

24. Secc. 27.

21. *Ibid.*25. *Ibid.*

22. Secc. 26.

26. Secc. 28.

se ha considerado (aunque, como mostraré, equivocadamente) implicada necesariamente por la lógica de la justificación de Locke. En primer lugar, un hombre puede apropiarse de algo en la medida en que deje «suficiente y de igual calidad» para los demás²⁷; este límite, formulado explícitamente por Locke, viene exigido manifiestamente por su justificación, pues *cada uno* de los hombres tiene derecho a su conservación, y por ello a la apropiación para cubrir las necesidades de su vida.

En segundo lugar, puede haber apropiación «en la medida exacta en que se puede utilizar las cosas con provecho para la vida antes de que se echen a perder; de modo que el hombre, por su trabajo, puede tener la propiedad de ellas. Todo lo que excede de esto, excede de la parte de ése, y pertenece a los demás. Dios no creó cosa alguna para que el hombre la echara a perder o la destruyera»²⁸. Dentro de este límite quedaba permitido traficar con el excedente perecedero que era producto del trabajo propio; con eso no se causaba ningún daño ni se destruía parte alguna de los bienes pertenecientes a los otros, en la medida en que nada perecía inútilmente en manos de quien se lo había apropiado²⁹. En tercer lugar, la apropiación justa parece estar limitada a lo que se puede procurar un hombre con su propio trabajo; esto parece estar implicado necesariamente en la justificación, pues «el *trabajo* de su cuerpo y la *obra* de sus manos» son lo que, al mezclarse con los productos de la naturaleza, hacen que una cosa sea propiedad de alguien.

Hasta aquí, Locke solamente ha justificado la apropiación de los frutos de la tierra.

Sin embargo, el *objeto principal de la propiedad* no lo constituyen hoy los frutos de la tierra ni los animales que en ella viven, sino la *tierra misma* [...] Considero evidente que la *propiedad de la tierra* se adquiere también como en el caso anterior. La *extensión de tierra* que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyo producto puede utilizar, es de su *propiedad*. Mediante su trabajo hace como si la separara de las tierras comunes³⁰.

Para esta apropiación no es necesario el consentimiento de los demás. Pues Dios mandó a los hombres que trabajaran la tierra y, al hacerlo, les autorizó a apropiarse de aquella en la que pusieran su trabajo; por otra parte, la apropiación original no significaba «per-

27. Secc. 27; cf. secc. 33.

29. Secc. 46.

28. Secc. 31.

30. Secc. 32.

juicio alguno para los demás hombres, pues quedaba todavía suficiente, y de igual calidad» para los demás³¹.

En esta justificación están implicados los mismos límites a la apropiación de la tierra que a la apropiación del producto natural de ésta. Por estos argumentos, cualquiera está autorizado a la apropiación siempre que deje «suficiente y de igual calidad» para los demás, «mientras pueda utilizar el producto» y en la medida en que haya mezclado su trabajo con él.

Resulta instructivo que Locke, al referirse sobre todo a la apropiación de la tierra «en las primeras edades del mundo, cuando los hombres corrían el peligro de perderse, al alejarse los unos de los otros en los inmensos espacios de tierra deshabitada de entonces, sin molestarse mutuamente por falta de espacio donde establecerse»³², haga aparecer en la sociedad primitiva la institución de la propiedad privada de la tierra, dando por supuesto que la propiedad privada era el único modo posible de cultivar la tierra. Su olvido de la propiedad y el trabajo comunales en la sociedad primitiva le permite decir que «es la misma condición de la vida humana, que exige trabajo y materiales para trabajar, la que da lugar necesariamente a *posesiones privadas*»³³.

Si Locke se hubiera contentado con esto, tendríamos un alegato en favor de la propiedad individual limitada, aunque su argumentación todavía tendría que ampliarse bastante para cubrir el derecho de propiedad del *yeoman* inglés de la época, pues sería necesario mostrar que su apropiación dejaba bastante y de igual calidad para los demás. Locke parece apuntar una defensa así al argüir que, «tan poblado como parece el mundo», un hombre todavía puede encontrar tierra abundante e igualmente buena en «algunos lugares deshabitados de *América*»³⁴. Pero no basó su alegato en esto. Cuando examinemos lo que hizo, veremos que su argumentación no es un alegato en favor de una apropiación limitada de este tipo, sino la defensa en toda regla de un derecho natural ilimitado a la apropiación. Un derecho que trasciende los límites de su justificación inicial.

2.3. *La superación de las limitaciones*

El razonamiento capital ha sido entendido equivocadamente tan a menudo que resulta necesario examinarlo de cerca. La transición del derecho limitado al derecho ilimitado se formula por vez primera en la sección 36. Después de afirmar que si se toman en consideración

31. Secc. 33.

32. Secc. 36.

33. Secc. 35.

34. Secc. 36.

las tierras no habitadas de América todavía hay en el mundo tierra suficiente para que cualquiera disponga de toda la que pueda trabajar y aprovechar, Locke prosigue:

Mas, sea como fuere, y no hago hincapié en ello, lo que sí me atrevo a afirmar sin duda alguna es que la misma *regla de apropiación*, es decir, que cada hombre posea tanto como pueda aprovechar, podría seguir siendo válida sin que nadie se sintiera estrecho y molesto, pues hay en el mundo tierra suficiente para mantener al doble de sus habitantes, si la *invención del dinero* y el acuerdo tácito de los hombres de atribuirle un valor no hubiera introducido (por consenso) posesiones mayores y un derecho a ellas [...]³⁵.

El pasaje es completamente explícito. La regla de derecho natural según cuyas específicas condiciones se limitaba la cantidad de lo que cada uno se podía apropiar a tanto como pudiera usar, ya *no* sigue vigente: «Podría seguir siendo válida [...] si el dinero [...] no hubiera introducido (por consenso) posesiones mayores y un derecho a ellas». La razón de que la regla deje de estar en vigor no es que se haya agotado la tierra: en todo el mundo hay la suficiente para el doble de sus habitantes, aunque sólo incluyendo aquellas partes del mundo en que no se ha introducido nunca el dinero. Donde todavía se mantiene la regla antigua, hay «*grandes extensiones* [...] que [...] *permanecen incultas*», pero «esto apenas podría darse entre aquella parte del género humano que ha aceptado el uso del dinero»³⁶. Donde se introduce el dinero deja de haber tierra sin apropiar. La invención del dinero ha eliminado por consenso tácito las anteriores limitaciones naturales de la apropiación justa. Y al hacerlo ha invalidado la norma natural según la cual todo el mundo puede poseer sólo cuanto es capaz de usar. A continuación Locke procede a mostrar con más detalle cómo la introducción del dinero elimina las limitaciones inherentes a su justificación inicial de la apropiación individual.

a) La limitación de la inutilización

De las dos limitaciones que había admitido explícitamente, la segunda (poseer en la medida en que se pudiera utilizar, o utilizar el producto de la cosa sin que se echara a perder) le parecía a Locke que quedaba manifiestamente trascendida por la introducción del dinero. El oro y la plata no se echan a perder; por consiguiente, pueden

35. *Ibid.*

36. Secc. 45.

ser acumulados justamente en cantidades ilimitadas: «no se *exceden los límites justos* del derecho de propiedad por ser muchos los objetos poseídos, sino por perecer inútilmente una parte de ellos en sus manos»³⁷. Así, este límite no solamente resulta inaplicable a los bienes muebles duraderos: también es inaplicable a la tierra misma por idéntica razón:

Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer, legítimamente y sin daño para nadie, mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede usar para sí, mediante el arbitrio de recibir a cambio del excedente oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos de su poseedor sin que se echen a perder³⁸.

Locke no veía en esto dificultad alguna. Pero que dejara de responder a algunas cuestiones es, por sí mismo, revelador. ¿Por qué ha de querer alguien apropiarse de más de lo que puede usar para su sustento y para las conveniencias de la vida? Locke ha mostrado que con anterioridad a la introducción del dinero nadie desea más³⁹. ¿Por qué había de desearlo después? ¿Qué es ese «deseo de tener más de lo necesario»⁴⁰ que Locke ve surgir con la introducción del dinero?

A primera vista puede parecer que Locke habla simplemente de un inútil deseo de acaparar: los términos que utiliza para esta acumulación son «amontonar» (*heap up*)⁴¹ y «acaparar» (*hoard up*)⁴². Pero como está pensando constantemente en hombres cuyo comportamiento es racional, en el sentido utilitario corriente de la palabra (así como en el sentido moral), esa presunción va en contra de tal significado. Basta remitirnos a los tratados económicos de Locke para advertir que era un mercantilista para quien la acumulación de oro era un objetivo apropiado para una política mercantil, no como fin en sí misma sino por vivificar e incrementar el comercio. Su principal preocupación en *Some Considerations on [...] Money* es la acumulación de un fondo de dinero suficiente para «impulsar el comercio»; tanto exportar como acaparar (es decir, acumular dinero sin utilizarlo como capital) malogran este objetivo⁴³. Para Locke, el objetivo de la política mercantilista y de la empresa económica individual era la utilización de la tierra y del dinero como capital; había

37. Secc. 46.

38. Secc. 50.

39. Secc. 36.

40. Secc. 37.

41. Secc. 46.

42. Seccs. 48 y 50.

43. *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* (1691), en *Works*, ed. 1759, vol. II, pp. 22-23.

que gastar el dinero en existencias o materiales comerciales y en salarios, y usar la tierra para producir mercancías para el comercio. Eso es lo que Locke tenía en mente en su *Treatise* como razón nueva para una apropiación mayor tras la introducción del dinero, según apunta la sección 48, donde se muestra que la introducción del dinero posibilita y da una razón (imposible anteriormente) para «aumentar sus posesiones más allá de lo necesario para su familia y de una abundante provisión para su consumo, ya fuese de lo producido por su propia industriiosidad o de los bienes útiles perecederos que pudiera trocar con otros». «Comerciar [...] para ganar dinero mediante la venta de los productos» es la razón de la apropiación de tierra por encima de lo que proporcionaría «una abundante provisión para su consumo [suyo y de su familia]».

El deseo de acumular más allá de las exigencias de un consumo abundante, «el deseo de tener más de lo que los hombres necesitaban», que empezó con la introducción del dinero, no es, pues, simplemente el deseo avariento de acaparar.

También se puede mostrar que cualquier otro significado posible del deseo de acumular resulta impropio. Se podría pensar que Locke estaba diciendo simplemente que el dinero, al hacer que el comercio aumente más allá del simple estadio del trueque, permite a quienes lo tienen consumir bienes más variados y agradables. Pero difícilmente se puede sostener esta interpretación cuando examinamos el concepto del dinero de Locke. En las *Considerations* identifica dinero y capital, y asimila ambos a la tierra:

Por tanto el dinero, en el comprar y en el vender, al hallarse exactamente en la misma situación que los demás bienes, y al estar sujeto como todos a las mismas leyes del valor, nos permite ver que llega a ser de la misma naturaleza que la tierra, pues da una cierta ganancia anual a la que podemos llamar uso o interés⁴⁴.

El dinero, subraya Locke, es una mercancía; tiene un valor porque es una mercancía intercambiable con otras. Pero su finalidad no es simplemente facilitar los intercambios de las cosas producidas para el consumo, esto es, ampliar el intercambio entre productores de bienes destinados al consumo más allá de la escala del trueque. El objetivo característico del dinero es servir como capital. Locke ve la tierra misma simplemente como una forma de capital.

Podemos señalar incidentalmente lo moderna que es la actitud de Locke en lo que respecta al dinero. Al afirmar que exigir interés

44. *Works* (1759), II, 19.

por el préstamo de dinero es justo, «e inevitable por la necesidad de los negocios y la constitución de la sociedad humana», dejaba de lado la concepción medieval sin que pareciera que la negaba. La tierra —dice— «produce naturalmente algo nuevo y provechoso, valioso para la humanidad; el dinero, sin embargo, es algo estéril, y no produce nada [...]». ¿Cómo entonces —pregunta— ha llegado el dinero a ser «de la misma naturaleza que la tierra», cómo ha hecho para producir una ganancia anual (interés) semejante a la renta de la tierra? Simplemente, por convenio entre quienes tienen posesiones desiguales:

[El dinero] por pacto hace pasar esa ganancia, que era la compensación por el trabajo de un hombre, al bolsillo de otro. Lo que causa esto es la desigual distribución del dinero; esa desigualdad tiene las mismas consecuencias que sobre la tierra [...] Pues de la misma manera que la desigual distribución de la tierra (tenéis más de lo que podéis o queréis cultivar, y otro menos) os da un arrendatario para vuestra tierra [...] la misma distribución desigual del dinero (yo tengo más de lo que puedo o quiero emplear, y otro menos), me da a mí un arrendatario para mi dinero [...]⁴⁵.

La esterilidad atribuida tradicionalmente al dinero no es negada explícitamente; queda claramente trascendida por el concepto de pacto entre desiguales. El valor del dinero como capital lo crea su desigual distribución. Nada dice acerca de la fuente de esta desigualdad; considera, simplemente, que forma parte de «la necesidad de los negocios y de la constitución de la sociedad humana».

Sin embargo lo relevante aquí es que Locke no concebía el dinero simplemente como medio de cambio sino como capital. En realidad veía su función como medio de cambio y subordinada a su función de capital, pues para él la finalidad de la agricultura, la industria y el comercio era la acumulación de capital. Y la finalidad del capital no era dar a sus propietarios una ganancia para el consumo, sino generar más capital mediante una inversión fecunda. Como mercantilista que era, cuando Locke discutía la finalidad de la actividad económica lo hacía casi siempre desde el punto de vista de la riqueza de la nación y no desde el punto de vista de la riqueza individual. En algunas notas escritas en 1674 sobre el «comercio», término con el que designaba tanto el comercio propiamente dicho como la agricultura y la industria, su modo de expresarse es casi hobbesiano:

45. *Ibid.*

El principal fin del comercio son las riquezas y el poder que se engendran mutuamente. La riqueza consiste en la abundancia de bienes muebles, que darán una ganancia en el extranjero y no son para el consumo interior, y especialmente en la abundancia de oro y plata. El poder consiste en disponer de gran número de hombres y en la capacidad para mantenerlos. El comercio conduce a ambas cosas, al aumentar los bienes y las personas, y recíprocamente⁴⁶.

Aunque Locke no admitía tan claramente como Hobbes que el objetivo de la actividad individual era la riqueza y el poder, al menos en las *Considerations* está claro que supone el mismo objetivo para la hacienda individual que para la nacional: consumir menos de lo ganado y así acumular capital, pues la riqueza de la nación la forman el capital acumulado por la industria y el comercio privados.

Se ha dicho ya bastante para mostrar que «el deseo de tener más de lo que necesitan los hombres», o el deseo «de ampliar sus bienes más allá de lo necesario para su familia y de una abundante provisión para su propio consumo», deseo que según Locke había nacido con la introducción del dinero y que desde entonces gobernaba las acciones humanas, en su opinión no era un avariento deseo de acaparar ni simplemente un deseo de consumir bienes más variados y agradables, sino un deseo de acumular tierra y dinero como capital.

Locke, por tanto, muestra lo que el dinero ha hecho posible: precisamente que un hombre pueda acumular más tierra que aquella cuyo producto podía usar antes de que se echara a perder. Los límites del derecho natural original no son negados. Sigue siendo contrario al derecho natural apropiarse de una cantidad de productos parte de la cual (o parte de otras cosas obtenidas mediante trueque de las primeras) se echará a perder antes de que pueda ser consumida. Y sigue siendo contrario a la ley natural apropiarse de una cantidad de tierra parte de cuyo producto (o de su trueque) se echará a perder antes de que se pueda consumir. Pero ahora es posible cambiar cualquier cantidad de producto por algo que jamás se echa a perder; no es injusto ni necio acumular gran cantidad de tierra para hacerla producir un excedente convertible en dinero y utilizable como capital. La limitación de la inutilización, impuesta por la ley natural, se ha vuelto inválida respecto de la acumulación de tierras y de capital. Locke ha justificado la apropiación de tierras y de dinero específicamente capitalista.

Y se debe subrayar que la ha justificado como un derecho natural, como un derecho del estado de naturaleza. Pues mientras que la intro-

46. Bodleian Library, Ms. Locke, c. 30, f. 18.

ducción del dinero se da por consentimiento tácito, el consenso que introduce el dinero no es el mismo que el que introduce a los hombres en la sociedad civil. El consentimiento del dinero es anterior al consentimiento de la sociedad civil e independiente de él:

[...] es evidente que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual, pues mediante un tácito y voluntario consentimiento han encontrado el modo en que un hombre puede poseer más tierra que aquella cuyo producto puede utilizar, recibiendo a cambio del excedente oro y plata, metales que pueden ser acumulados sin perjuicio para nadie, pues no se echan a perder ni pierden valor en manos de su poseedor. Esta distribución de las cosas, con desigualdad de las posesiones privadas, la han hecho posible los hombres *al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno*, con sólo atribuir un valor al oro y a la plata y al acordar tácitamente usar el dinero⁴⁷.

Así, Locke sitúa específicamente en el estado de naturaleza el dinero y la consiguiente desigualdad en la posesión de la tierra, quedando superado el límite de la inutilización inicial a la cantidad que un hombre puede poseer justamente. Y como precisamente acaba de explicar en las dos secciones anteriores que el modo en que el dinero conduce a esta posesión desigual de la tierra sin el límite de la inutilización consiste en llevar los mercados y el comercio más allá del nivel del trueque, hay que presumir que Locke suponía que ese comercio se daba también en el estado de naturaleza.

Aunque a primera vista esto parezca increíble, hay que recordar que el estado de naturaleza de Locke es una curiosa mezcla de fabulación histórica y de abstracción lógica a partir de la sociedad civil. Históricamente una economía comercial sin sociedad civil es realmente improbable. Pero como abstracción se puede concebir fácilmente. Dado el postulado inicial de Locke en el *Treatise*, según el cual los hombres son criaturas naturalmente racionales, que en gran parte se gobiernan por la ley natural, y que son naturalmente libres «de ordenar sus acciones y disponer de sus bienes y de sus personas como consideren conveniente, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir autorización o depender de la voluntad de cualquier otro hombre»⁴⁸, es perfectamente comprensible que esos hombres acuerden no solamente atribuir un valor al dinero sino también a aceptar un código de honestidad comercial que haga posible una amplia economía

47. *Second Treatise*, secc. 50 (la cursiva es mía).

48. Secc. 4.

comercial sin establecer un poder civil formal. En el estado de naturaleza los hombres son capaces de llegar a «distintas promesas y acuerdos», además del compromiso que establece la sociedad civil, pues «la verdad y el cumplimiento de las promesas corresponde a los hombres en tanto que hombres y no en tanto que miembros de la sociedad»⁴⁹. El postulado de Locke de que los hombres son por naturaleza lo bastante racionales —tanto en el sentido de comprender cuál es su propio interés como en el de reconocer la obligación moral— como para llegar al acuerdo más difícil a fin de entrar en la sociedad civil, significa suponer que los hombres son también lo bastante racionales como para llegar a los más sencillos acuerdos necesarios para la actividad comercial. Así, si los hombres se consideran en abstracto más que históricamente —e inicialmente Locke presenta el estado de naturaleza como una inferencia de la historia o de la sociedad primitiva— se puede suponer que los hombres tienen una economía comercial independientemente de que tengan o no una sociedad civil formal⁵⁰. Por decirlo más sencillamente, Locke puede suponer que ni el dinero ni los contratos deben su validez al estado, que son creación de las finalidades naturales de los hombres y que deben su validez a la razón natural de éstos. Según esta concepción, lo que fundamenta el valor convencional del dinero y la obligatoriedad de los contratos comerciales es la postulada razonabilidad moral de los hombres por su naturaleza misma y no la autoridad de un gobierno.

Hay, pues, dos niveles de consenso en la teoría de Locke. Uno es el consenso entre hombres libres, iguales y racionales en el estado de naturaleza para atribuir un valor al dinero, que según Locke va acompañado de la aceptación convencional de la obligatoriedad de los contratos comerciales. Este consenso se presta «al margen de los vínculos de la sociedad, y sin contrato»; deja a los hombres, todavía, en el estado de naturaleza, y les autoriza a posesiones mayores de las que de otro modo podrían tener según la ley natural. El otro nivel de consenso es el acuerdo mutuo de ceder todos sus poderes a la mayoría; éste es el consenso que crea la sociedad civil. El primer tipo de consenso es válido sin necesidad del segundo. Pero aunque las instituciones de la propiedad que se crean en el estado de naturaleza por la primera es-

49. Secc. 14.

50. Esto parece responder a la cuestión planteada por Gough, quien, pese a estar de acuerdo en que Locke había introducido el dinero y el trabajo asalariado en el estado de naturaleza, añade: «El estado de naturaleza de Locke se vuelve así más inverosímil que nunca. ¿Pensó realmente que podía existir una economía comercial desarrollada, sin gobierno político, en el estado de naturaleza?» (Gough, *op. cit.*, 1956, p. 92; nota adicional). *Vid. infra*, pp. 215-216.

pecie de consenso son moralmente válidas, en el estado de naturaleza son en la práctica difíciles de imponer. Esta dificultad de materialización es la principal razón que encuentra Locke para que los hombres pasen al segundo nivel de consenso y entren en la sociedad civil. Cuando se trata el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil como una sucesión temporal —como hace Locke—, se presenta como producido *después* del consenso del dinero. La sucesión temporal implica tres estadios en total: dos estadios de estado de naturaleza (uno anterior y otro posterior al consentimiento del dinero y de la desigualdad de posesiones), seguidos de la sociedad civil.

b) La limitación de la suficiencia

Podemos examinar ahora el límite a la apropiación individual que Locke menciona en primer lugar, esto es, que toda apropiación debe dejar lo bastante y de igual calidad para los demás. Este límite queda superado menos manifiestamente por la introducción del dinero por consenso, pero no puede haber duda de que Locke lo consideraba superado. La regla inicial de derecho natural, «que todo hombre posea tanto como sea capaz de utilizar», no se mantiene tras la invención del dinero⁵¹. En las primeras ediciones del *Treatise*, Locke no daba argumentos específicos sobre esta cuestión. Acaso la consideraba tan evidente que no veía la necesidad de un razonamiento particular al respecto. Su cadena argumental parece haber sido que el desarrollo de una economía comercial es la consecuencia automática de la introducción del dinero; de ahí la creación de mercados para el producto de la tierra hasta entonces carente de valor, y de ahí la apropiación de tierra, apropiación que hasta entonces no merecía la pena⁵². Por implicación, el consenso en el uso del dinero es consentir en sus consecuencias⁵³. De ahí que esté justificado que un individuo se apropie de la tierra aunque no deje suficiente y de igual calidad para los demás.

A pesar de que la eliminación de la limitación de la suficiencia puede defenderse de este modo, por inferencia, Locke, al parecer, creía necesario un razonamiento más directo, pues en una revisión de la tercera edición del *Treatise* añadió un argumento nuevo tras el primer párrafo de la sección 37⁵⁴:

51. *Second Treatise*, secc. 36.

52. Seccs. 45 y 48.

53. Secc. 36.

54. El nuevo pasaje fue publicado por vez primera en la cuarta edición de los *Two Treatises* (1713) y apareció en todas las ediciones normales posteriores de los *Treatises* y de las *Works*, pero desgraciadamente no se reproduce en algunas ediciones modernas del *Second Treatise*, basadas en ediciones anteriores.

A lo cual permítaseme añadir que quien se apropia tierra para sí mediante su trabajo no sólo no hace descender el patrimonio común de la humanidad sino que lo incrementa. Pues las provisiones que sirven para mantener la vida humana producidas por un acre de tierra cercada y cultivada, son (aproximadamente hablando) diez veces mayores que las recogidas de un acre de tierra de igual riqueza dejada en común. Y por tanto de quien cerca tierra y consigue de diez acres una abundancia para las conveniencias de la vida mayor de la que se hubiera obtenido de cien dejados a la naturaleza, puede decirse que ha dado noventa acres a la humanidad. Pues su trabajo le produce ahora a partir de diez acres las provisiones que de otro modo serían el producto de un centenar dejados en común.

Así, aunque cabe apropiarse de más tierra de lo que sería posible dejando bastante y de igual calidad para los demás, la mayor productividad de la tierra apropiada compensa sobradamente la falta de tierra disponible para otros. Esto da por supuesto, naturalmente, que el incremento en el producto total será distribuido para beneficio —o al menos, para que no haya pérdida— de quienes han quedado sin tierra suficiente. Locke hace esta suposición. Incluso el jornalero sin tierra consigue la mera subsistencia⁵⁵. Y la mera subsistencia, al nivel predominante en un país en el que toda la tierra ha sido apropiada y aprovechada plenamente, es mejor que el nivel de cualquier miembro de una sociedad en la que la tierra no ha sido apropiada ni se trabaja plenamente: «Allí un rey de un territorio extenso y fructífero [en las 'diversas naciones de los *americanos*'] se alimenta, se viste y se aloja peor que un jornalero en *Inglaterra*»⁵⁶. La apropiación privada, pues, aumenta en realidad la cantidad que se deja para los demás. Sin duda en algunos lugares ya no se deja gran cosa para los demás, pero aunque en ellos no hay *tierra* suficiente y de igual calidad para los demás, hay para ellos un *nivel de vida* suficiente e igualmente bueno (en realidad, mejor). Y el derecho de todos los hombres a la vida era el derecho fundamental a partir del cual había deducido inicialmente Locke su derecho a la apropiación de la tierra. No sólo la apropiación de la tierra da un buen nivel de vida para los demás: esa vida mejor para los demás se crea *mediante* la apropiación de la tierra. Así, cuando las consecuencias de una apropiación que excede el límite inicial se miden por la prueba fundamental (satisfacción de las necesidades de la vida para todos los demás) y no por la prueba instrumental (disponi-

55. *Considerations*, en *Works* (1759), II, 29. Cf. *First Treatise*, seccs. 41-42, sobre el derecho de los hombres carentes de propiedades a los medios de subsistencia.

56. *Second Treatise*, secc. 41.

bilidad de tierra para que los demás hagan frente con ella a las necesidades de la vida), la apropiación más allá del límite adquiere un valor positivo.

Se trasciende así la limitación inicial de la suficiencia. O, si se prefiere, la limitación de la suficiencia sigue siendo válida en principio pero actúa de diferente manera. La regla original según la cual nadie puede apropiarse de los frutos de la tierra sin dejar para los demás frutos suficientes y de igual calidad sigue en pie, pues cada hombre sigue teniendo derecho a su propia conservación y por tanto un derecho a apropiarse de lo necesario para la vida. Pero este derecho no implica ya un derecho a tierra suficiente y de igual calidad, un derecho que era sólo derivado; de ahí que la regla de la suficiencia, después de las primeras épocas del mundo, ya no exija que toda apropiación de tierras deje tierras suficientes y de igual calidad para los demás.

En resumen: la apropiación de la tierra sin dejar suficiente y de igual calidad para los demás queda justificada tanto por el consentimiento implícito de las necesarias consecuencias de la introducción del dinero como por la afirmación de que los niveles de vida de quienes carecen de tierra, donde ésta ha sido objeto de apropiación y se aprovecha plenamente, son superiores a los niveles de donde no ha ocurrido así en general.

Se puede pensar que la justificación por Locke, sobre esta base, de posesiones mayores, independientemente de lo plausible o de lo aceptable que pueda ser, es estrictamente inconsistente con su afirmación de que el derecho a la apropiación está limitado a dejar bienes suficientes y de igual calidad para los demás. Y así sería si la afirmación original se hubiera formulado en términos absolutos. Pero no era así. Se afirmaba sólo como consecuencia de un principio superior, esto es, el derecho natural de todo hombre a conseguir los medios de subsistencia mediante su trabajo, lo cual equivalía a un derecho a apropiarse de los medios de subsistencia, en el sentido original de Locke, a un derecho a alimentarse⁵⁷. Este derecho se puede satisfacer de dos maneras. Una consiste en estipular que todo el mundo está autorizado a apropiarse de tierra. Este modo implica la limitación original de la cantidad de tierra que cada uno se puede apropiar. Donde todavía hay mucha tierra no apropiada, es el modo obvio de satisfacer el derecho, pues nadie resulta perjudicado por el límite. Y solamente en el contexto de que exista tierra en abundancia todavía afirma Locke la limitación⁵⁸. Pero hay otro modo de satisfa-

57. Secc. 26.

58. Seccs. 27 y 33.

cer el derecho natural a la subsistencia, modo que puede funcionar cuando ya no hay tierra en abundancia: estipulando o suponiendo un acuerdo que permita a quienes carecen de tierra conseguir la subsistencia mediante su trabajo. Locke advirtió que semejante arreglo era la consecuencia natural de la introducción del dinero. Así, al decir que los hombres, tras la introducción del dinero, tienen derecho a poseer más tierra de la que tendrían dejando suficiente para los demás⁵⁹, Locke no contradice su afirmación original del derecho natural de todos los hombres a los medios de subsistencia.

c) La supuesta limitación del trabajo

La tercera limitación a la apropiación individual que aparentemente aparece implicada (solamente cabe apropiarse del producto cuando uno ha mezclado en él su propio trabajo) resulta la más difícil de trascender o eliminar, pues parece estar absolutamente exigida por la misma justificación del trabajo que ha dado Locke para toda apropiación. Cabe pensar, sin duda, que sobre Locke pesa la carga de probar cómo esta limitación, al igual que las otras dos, se puede considerar superada como consecuencia de la introducción del dinero. Pero Locke no lo creía así. No ofreció al objeto ningún argumento explícito. No necesitaba hacerlo si daba por supuesta en todo momento la validez de la relación salarial, por la cual un hombre puede adquirir legítimamente un derecho al trabajo de otro. Hemos de preguntarnos ahora si hay alguna razón adicional para presumir que Locke daba por supuesta esta relación como algo justo y natural.

Podemos señalar en primer lugar que el énfasis de Locke en que «todo hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*; nadie tiene derecho a ella excepto él mismo», y en que, cuando mezcla su trabajo con la naturaleza, «al ser este *trabajo* propiedad indiscutible del trabajador [...] nadie excepto él puede tener derecho a aquello a lo que se ha añadido»⁶⁰, no es en absoluto inconsistente con la suposición de un derecho natural a alienar el trabajo propio a cambio de un salario. Por el contrario, cuanto más enfáticamente se afirma que el trabajo es una propiedad, más se comprende que es alienable. Pues la propiedad, en el sentido burgués, no es solamente un derecho a disfrutar o usar: es un derecho a disponer, a cambiar, a enajenar. Para Locke, el trabajo de un hombre es tan indiscutiblemente propiedad suya que puede venderlo libremente a cambio de un salario. Un hombre libre puede vender a otro, «por un cierto tiempo, los servicios que se com-

59. Secc. 36.

60. Secc. 27.

promete a hacer a cambio de los salarios que va a recibir»⁶¹. El trabajo vendido así se convierte en propiedad del comprador, el cual queda entonces autorizado a apropiarse de su producto⁶². Se puede fundamentar por dos razones distintas una presunción sólida de que Locke estaba dando por supuesto todo eso desde el principio de su justificación de la propiedad por el trabajo.

1) Inmediatamente después de su razonamiento de que el derecho natural a apropiarse de algo de lo que fue entregado a la humanidad en común queda fundamentado simplemente porque el hombre mezcla su trabajo con ello, y que este derecho no depende del consentimiento de los demás sino que es un derecho natural, y en apoyo de estos argumentos, menciona Locke el reconocido derecho de los individuos a apropiarse del producto natural de «los bienes comunes que permanecen en común por acuerdo». Aquí, como en el estado de naturaleza, el derecho queda establecido por el simple empleo del trabajo. Pero a Locke no le viene a la imaginación que el derecho de un hombre pueda ser establecido únicamente mediante el trabajo de su propio cuerpo; también lo establece el trabajo que ha comprado:

Así, la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado segó, el mineral que yo he extraído de algún terreno donde tengo un derecho en común con otros, se convierte en *propiedad* mía sin el consentimiento ni la conformidad de nadie. El *trabajo* que me pertenecía, al sacarlos del estado común en que se encontraban, ha *fijado* en ellos mi *propiedad*⁶³.

Si Locke no diera por supuesta enteramente la relación salarial, la inclusión del trabajo «de mi criado» en «el trabajo que me pertenecía», en el trabajo que da título al producto por derecho natural, hubiera sido una contradicción flagrante en su alegato⁶⁴.

Este pasaje, por sí mismo, no demuestra con certeza que Locke tuviera por natural la relación salarial, esto es, existente en el estado de naturaleza. Pero aunque el principio de que el trabajo del criado autoriza a la apropiación se afirma de «cualquier terreno donde ten-

61. Secc. 85.

63. *Second Treatise*, secc. 28.

62. *Vid. infra*, Nota N, p. 293.

64. Laslett (*op. cit.*, p. 104, nota) objeta que este pasaje no demuestra que alguien pueda hacer suyo el trabajo de su criado. Personalmente no veo cómo pudo ser Locke más específico: el trabajo realizado por mi criado *es* «el trabajo que era mío». La única cuestión posible, que discutiré inmediatamente, es si Locke suponía que esta relación era natural además de civil.

go un derecho [al producto natural] en común con otros», la afirmación se hace en el contexto de las tierras comunes en la sociedad civil.

Sin embargo, probablemente se concedería al pasaje el valor de una presunción de que Locke suponía natural la relación de salario si no fuera porque la idea de una relación salarial en el estado de naturaleza parece un absurdo demasiado manifiesto para atribuírselo a Locke. Pero la presunción va más en el sentido de que Locke pensaba en una relación salarial en el estado de naturaleza que en sentido contrario. Hemos visto que al estado de naturaleza le atribuía una economía mercantil, desarrollada hasta el punto de que grandes extensiones (de centenares de hectáreas) eran objeto de apropiación privada para venderlas con ganancia. Locke o los hombres de su época difícilmente habrían comprendido una economía así de no pensar en la producción mediante el trabajo asalariado.

Como Locke, en el *Treatise*, no profundiza en el papel del trabajo asalariado, sino que habla principalmente del salvaje individualista y del cultivador autosuficiente, a menudo se ha supuesto que en su estado de naturaleza Locke no se refería a la Inglaterra de las grandes fincas y del trabajo asalariado, sino a una Inglaterra de *yeomen* que trabajaban la tierra por sí mismos. Pero, en realidad, por confuso que pueda haber sido Locke, no lo fue respecto de la estructura de clases de la Inglaterra de su época. Cuando se planteaba problemas de política económica, como en las *Considerations*, trataba a los trabajadores asalariados como una clase normal e importante en la economía de su tiempo, y daba por supuesto como evidente por sí mismo que los salarios, necesariamente, se hallan normalmente al nivel de la mera subsistencia y que el trabajador asalariado no tiene más propiedad que su trabajo. Estas suposiciones son muy explícitas en tres de sus razonamientos técnicos de economía. Cuando calcula la velocidad de circulación del dinero las únicas tres clases que considera significativas son los campesinos trabajadores, los propietarios agrarios y los *brokers*, esto es, comerciantes y tenderos, y supone que los jornaleros «viven generalmente al día» y no tienen más recursos que sus salarios⁶⁵. Igualmente, cuando sigue la incidencia de los impuestos, dice que éstos no han de recaer sobre «los pobres jornaleros o artesanos [...] pues viven ya al día»; si un impuesto eleva el precio de su alimento, su vestido o sus instrumentos, «o bien sus salarios han de aumentar con el precio de las cosas, para permitirles vivir, o bien, no siendo capaces de mantenerse a sí mismos y a sus familias mediante su trabajo, se convierten en mendigos»⁶⁶. Y cuando en un

65. *Works* (1759), II, 13-16.

66. *Ibid.*, p. 29.

período de deflación las clases económicas luchan por conservar el mismo interés del dinero, «este tirar y competir se da generalmente entre el propietario de tierras y el comerciante. Pues la parte del trabajador, al ser raramente superior a la mera subsistencia, nunca permite que haya un grupo de hombres con el tiempo o la oportunidad para elevar sus pensamientos por encima de eso, o que luche en favor de los suyos [...] con los más ricos [...]»⁶⁷.

Para Locke, pues, una economía comercial con apropiación de toda la tierra implicaba la existencia de trabajado asalariado. Y como Locke introducía en el estado de naturaleza las relaciones mercantiles de una economía comercial desarrollada, es de presumir que introducía en él la relación de trabajo asalariado junto con las demás. La normalidad y la justicia del mercado de trabajo era en el pensamiento del siglo xvii un lugar tan común como la normalidad y la justicia de los mercados de mercancías y de capital. Se consideraba que la producción capitalista los exigía por igual. Los defensores de la producción de mercancías, entre los cuales figuraba Locke, todavía no veían turbadas sus conciencias por las consecuencias deshumanizadoras de la conversión del trabajo en una mercancía; a falta de escrúpulos morales, no había razón alguna para que dejaran de considerar la relación de trabajo asalariado como natural.

La adscripción del trabajo asalariado a un estado de naturaleza no es menos comprensible que la atribución a éste de una economía comercial desarrollada⁶⁸. Locke es bastante coherente: en su opinión ninguna institución le debe nada a la sociedad civil, sino que se basa en el simple acuerdo o consenso entre individuos regidos únicamente por la ley natural. Así, *a*) la acumulación de capital por mediación del dinero se basa solamente en el consenso de los individuos en atribuir un valor al dinero; y *b*) la relación de trabajo asalariado se basa únicamente en el contrato libre entre los individuos involucrados en ella. No importa que ninguna de estas proposiciones vaya acompañada de un certificado de garantía histórico. Las dos son plenamente inteligibles a tenor de los postulados iniciales de Locke, según los cuales los hombres son racionales y libres por naturaleza⁶⁹.

2) La presunción de que Locke atribuía la relación de trabajo asalariado al estado de naturaleza queda reforzada ulteriormente cuando advertimos cómo relaciona los derechos naturales y el dere-

67. *Ibid.*, p. 36.

68. *Vid. supra*, pp. 207-208.

69. Para el significado pleno de «racional», en este contexto, *vid. infra*, pp. 231-232.

cho natural a la sociedad civil. El acuerdo de entrar en la sociedad civil no crea derechos nuevos; simplemente cede a la autoridad civil los poderes que los hombres tenían en el estado de naturaleza para proteger sus derechos naturales. La sociedad civil tampoco puede abrogar el derecho natural; el poder de la sociedad civil y del gobierno está limitado a hacer cumplir los principios del derecho natural⁷⁰. Precisamente por esta razón se preocupó tanto Locke por mostrar que el derecho a una propiedad desigual es un derecho que los hombres llevan consigo a la sociedad civil; que lo que justifica la propiedad por encima de los límites naturales iniciales es el consenso individual en el estado de naturaleza y no el acuerdo de establecer la sociedad civil. Y puesto que la sociedad civil no puede abrogar el derecho natural, y como tanto la apropiación de más tierra que la que un hombre puede trabajar por sí mismo cuanto la compra del trabajo de otros son de pleno derecho en la sociedad civil, ambas han de haber estado de acuerdo con el derecho natural. O, por considerar la cuestión desde el punto de vista de los derechos naturales: dado que el acuerdo de entrar en la sociedad civil no crea nuevos derechos individuales, y dado que la apropiación de más tierra que la que un hombre puede trabajar por sí es justa en la sociedad civil, se tiene que haber supuesto que es un derecho natural; y dado que la alienación del propio trabajo a cambio de un salario es justa en la sociedad civil, se tiene que haber supuesto que es un derecho natural.

Puede parecer extraño que Locke, que deriva el derecho a apropiarse de la tierra y de los bienes del derecho a conservar la vida y de la propiedad natural del propio trabajo, dé por supuesto un derecho natural a alienar el propio trabajo negando al mismo tiempo un derecho natural a alienar la propia vida⁷¹. Pero Locke hace una distinción entre la propiedad, incluyendo la propiedad del trabajo propio, y la vida. En el capítulo II del *Second Treatise* la distinción todavía no ha sido formulada: los hombres tienen un derecho natural a «disponer de sus posesiones y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural»⁷². Pero, como era de esperar, cuando ya ha fundamentado el derecho natural a las posesiones desiguales aparece una distinción: en el estado de naturaleza, afirma, «nadie tiene un poder arbitrario absoluto sobre sí mismo, ni sobre cualquier otro, para destruir su propia vida o para arrebatársela la vida o la propiedad a otro»⁷³. Así, aunque nadie tiene un derecho

70. *Second Treatise*, secc. 135.

71. *Vid. infra*, pp. 227-228, y cf. la posición *leveller*, *supra*, cap. III, pp. 147 ss.

72. *Second Treatise*, secc. 4.

73. Secc. 135.

natural a alienar la propia vida, que es propiedad de Dios, o a arrebatarse a otro arbitrariamente la vida o la propiedad, le queda, sin embargo, un derecho natural a enajenar su propiedad. Que la ley natural de Locke dé a la mujer y a los hijos de un hombre un derecho sobre la hacienda de éste en caso de muerte o de sumisión por conquista⁷⁴ no parece constituir un límite a su derecho de disposición mientras es un agente libre.

En realidad, un derecho de propiedad inferior a esto le hubiera resultado inútil a Locke, pues la libre alienación de la propiedad, incluyendo la del propio trabajo, por compra y venta, es un elemento esencial de la producción capitalista. Y la alienación del propio trabajo se distingue estrictamente de la concesión de un poder arbitrario sobre la propia vida en la distinción de Locke entre el esclavo y el asalariado libre⁷⁵.

Al subrayar que el trabajo de un hombre es propiedad suya, Locke mostraba la medida de su distanciamiento de la concepción medieval y señalaba también la medida de su aceptación de la concepción burguesa expresada tan concisamente por Hobbes. Pero Locke no fue tan lejos como Hobbes en su aceptación de los valores burgueses. Para Hobbes no solamente el trabajo era una mercancía, sino que la vida misma se veía reducida, de hecho, a una mercancía⁷⁶; para Locke, la vida seguía siendo sagrada e inalienable, aunque el trabajo —y la propia «persona», entendida como la propia capacidad para trabajar⁷⁷— era una mercancía. La distinción de Locke entre vida y trabajo mide la conservación por su parte de los valores tradicionales. Su confusión en lo que respecta a la definición de la propiedad, que a veces incluye la vida y la libertad y a veces no lo hace, se puede atribuir a la confusión que existía en su mente entre los valores tradicionales residuales y los nuevos valores burgueses⁷⁸. Esto, sin duda, es lo que hace a su teoría más agradable para el lector moderno que la doctrina sin compromisos de Hobbes. Locke no se preocupó en reconocer que la alienación continua del trabajo a cambio de un salario de mera subsistencia, lo cual es según afirma la condición inevitable de los asalariados a lo largo de toda su vida, es en realidad una enajenación de la vida y de la libertad.

74. Seccs. 182-183.

75. Secc. 83.

76. «El valor, o MÉRITO, de un hombre, es, como el de todas las cosas, su precio» (*Leviathan*, cap. 10, p. 67); «también el trabajo de un hombre es una mercancía, que se puede cambiar para obtener un beneficio, como cualquier otra cosa» (*ibid.*, cap. 24, p. 189); *vid. supra*, cap. II, secc. 2.3.

77. *Second Treatise*, secc. 27.

78. *Vid. infra*, p. 242.

Concluyo que Locke dio por supuesto, a lo largo de toda su justificación del derecho natural a la propiedad, que el trabajo era naturalmente una mercancía, y que la relación de trabajo asalariado que le da a uno el derecho a apropiarse del producto del trabajo ajeno era una parte del orden natural. De ello se sigue que la tercera limitación supuesta del derecho natural a la apropiación (esto es, tanto como se pueda obtener con el trabajo natural de uno mismo) nunca fue mantenida por Locke. No hay pues problema acerca de cómo eliminó Locke esta limitación: nunca estuvo en su mente, sino que la han introducido en su teoría quienes se han acercado a ella desde la tradición moderna del liberalismo humanista.

2.4. *La proeza de Locke*

Cuando los supuestos de Locke se entienden tal como se presentan aquí, su doctrina de la propiedad aparece envuelta en una nueva luz, o, más bien, se recupera el significado que hubo de tener para Locke y para sus contemporáneos. Pues según esta opinión su insistencia en que el trabajo de un hombre era propiedad suya —lo cual era la novedad esencial de su doctrina de la propiedad— tenía un significado casi opuesto al que se le ha atribuido en los últimos años; da un fundamento moral a la apropiación burguesa. Con la eliminación de las dos limitaciones iniciales que Locke había admitido explícitamente, toda la teoría de la propiedad es una justificación del derecho natural no solamente a una propiedad desigual sino a la apropiación individual ilimitada. Su insistencia en que el trabajo de un hombre es propiedad suya es la raíz de esta justificación. Pues insistir en que el trabajo de un hombre es propiedad suya no solamente es decir que es suyo para alienarlo mediante un contrato a cambio de un salario: también es decir que su trabajo, y su productividad, son algo por lo que nada debe a la sociedad civil. Si el trabajo, la propiedad absoluta de un hombre, es lo que justifica la apropiación y crea el valor, el derecho individual de apropiación pasa por encima de todas las pretensiones morales de la sociedad. La concepción tradicional según la cual la propiedad y el trabajo eran funciones sociales, y la propiedad implicaba obligaciones sociales, queda pues minada.

En suma, Locke hizo lo que tenía que hacer. Partiendo del supuesto tradicional de que la tierra y sus frutos habían sido entregados originalmente a la humanidad para su uso común, dio la vuelta a cuantos derivaban de este supuesto teorías restrictivas de la apropiación capitalista. Minó la descalificación moral con que hasta

entonces se había visto lastrada la apropiación capitalista ilimitada⁷⁹. Aunque sólo hubiera hecho esto, su hazaña tendría que calificarse de considerable, pero hizo todavía más. Justificó también como natural una diferencia de clase en derechos y en racionalidad, y al hacerlo proporcionó una base moral positiva a la sociedad capitalista.

3. DIFERENCIAS DE CLASE EN DERECHOS NATURALES Y EN RACIONALIDAD

Para ver cómo justificó Locke como natural una diferencia de clase en derechos y en racionalidad hemos de tomar en consideración otros dos supuestos suyos que se alinean por su importancia junto al postulado explícito de que el trabajo de un hombre es propiedad suya. Se trata, en primer lugar, de que mientras la clase trabajadora es una parte necesaria de la nación, sus miembros, en realidad, no son miembros con pleno derecho del cuerpo político y no tienen título ninguno para eso; y, en segundo lugar, que los miembros de la clase trabajadora no viven ni pueden vivir una vida plenamente racional. «Clase trabajadora» se utiliza aquí para incluir tanto a los «pobres trabajadores» como a los «pobres holgazanes», es decir, a todos los que dependían de un empleo, de la caridad o del asilo por carecer de toda propiedad por la que o con la que pudieran trabajar. Estas ideas eran hasta tal punto corrientes en tiempos de Locke que resultaría sorprendente que éste no las compartiera. Pero dado que su importancia en el pensamiento de Locke ha sido tan completamente dejada de lado por lo general, convendrá demostrar que las compartía efectivamente. Hay pruebas directas de que Locke daba por sentadas estas proposiciones en varios escritos suyos. Cuando hayamos visto cuán plenamente las daba por supuestas como proposiciones relativas a la clase trabajadora de la Inglaterra del siglo XVII pasaremos a examinar hasta qué punto las generalizó y cómo entran en el razonamiento del *Treatise*.

3.1. *El supuesto de Locke de las características diferenciales en la Inglaterra del siglo XVII*

Las propuestas de Locke para el tratamiento de los desempleados no imposibilitados son bien conocidas, aunque cuando los autores modernos las mencionan generalmente lo hacen para censurar su severidad y para excusarlas por referencia a los criterios de la época. Lo

79. Vid. *infra*, pp. 231-234.

más relevante de ellas es que facilitan percibir los supuestos de Locke. Los directores de los asilos («casas de corrección») debían ser incitados a convertirlos en establecimientos de trabajo manufacturero; los jueces de paz debían ser incitados a crear establecimientos de trabajo forzado. Los hijos de los desempleados «de más de tres años» eran innecesariamente una carga para la nación; debían ser enviados a trabajar, y hacerles ganar más de lo necesario para su mantenimiento. Todo esto se justificaba por la razón explícita de que el desempleo no se debía a causas económicas sino a la degradación moral. La multiplicación de los parados —escribía Locke en calidad de miembro de la Comisión de Comercio en 1697— no se debía «a otra cosa que a la relajación de la disciplina y a la corrupción de las costumbres»⁸⁰. Para Locke no era cuestión de considerar a los parados como miembros libres o de pleno derecho de la comunidad política; tampoco había duda alguna de que estaban plenamente sometidos al estado. Y el estado estaba autorizado a tratarles de ese modo porque no vivían con arreglo al criterio moral exigido a los hombres racionales.

La actitud de Locke respecto de la clase de los asalariados con frecuencia ha pasado inadvertida, aunque está bastante clara en varios pasajes de sus escritos económicos, particularmente en las *Considerations*. Ahí, como hemos visto ya de manera incidental para sus razonamientos técnicos, Locke da por supuesto que los asalariados son una clase normal y mensurable dentro de la nación; que el asalariado no tiene ninguna propiedad en que apoyarse sino que depende por completo de su salario, y que, necesariamente, los salarios se hallan normalmente al nivel de la mera subsistencia. El asalariado vive «al día». Hay un pasaje, citado ya en parte, que merece ser considerado aquí por entero:

[...] la parte del trabajador [en la renta nacional], al ser raramente superior a la mera subsistencia, nunca permite que haya un grupo de hombres con el tiempo o la oportunidad para elevar sus pensamientos por encima de eso, o que luchen en favor de los suyos (como un interés común) con los más ricos, salvo cuando una gran calamidad común, uniéndoles en universal fermento, les hace olvidar el respeto y les envalentona a perseguir lo que desean por la fuerza armada; y a veces irrumpen entonces contra el rico, y lo arrollan todo como un diluvio. Pero esto ocurre raras veces, como no sea por la mala administración de un gobierno negligente o mal encaminado⁸¹.

80. Citado en H. R. Fox Bourne, *The Life of John Locke* (1876), vol. II, p. 378.

81. *Works* (1759), II, p. 36.

Resulta difícil decir qué parte de estas observaciones es más reveladora. En ellas está el supuesto de que a los trabajadores se les mantiene normalmente demasiado abajo para que sean capaces de pensar o actuar políticamente. Aparece también el supuesto de que en las raras ocasiones en que elevan sus pensamientos por encima de la mera subsistencia el único tipo de acción política que emprenden es la insurrección armada. Aparece además el supuesto de que mala administración no es dejar a los pobres al nivel de la mera subsistencia, sino permitir que se produzca una calamidad poco común que les una para la revuelta armada. Y está finalmente la convicción de que semejante revuelta es impropia, que es una falta al respeto debido a los superiores.

Ahora bien: en Locke la cuestión de quién tiene derecho a la revolución es una cuestión decisiva; el derecho de revolución es en él la única prueba efectiva de la ciudadanía, pues no ha previsto ningún otro método de derribar un gobierno no deseado. Aunque en el *Treatise* insiste en que el derecho de revolución pertenece a la mayoría, aquí no parece ocurrírsele que la clase trabajadora pueda tenerlo. Y en realidad no había razón alguna para que se le ocurriera, pues para él la clase trabajadora era un objeto de la política estatal, un objeto de administración, y no una parte con pleno derecho del cuerpo de los ciudadanos. La clase trabajadora era incapaz de una acción política racional, mientras que el derecho de revolución dependía esencialmente de una decisión racional.

El supuesto de que los miembros de la clase trabajadora se hallan en una posición demasiado baja para ser capaces de una vida racional —es decir, capaces de regular su vida por aquellos principios morales que Locke suponía dictados por la razón— se pone de manifiesto nuevamente en *The Reasonableness of Christianity*. Todo el razonamiento de esta obra es un alegato en favor de que el cristianismo se reduzca de nuevo a unos pocos artículos de fe simples «que los trabajadores y los incultos puedan comprender». El cristianismo, pues, debe volver a ser nuevamente

una religión adecuada a las capacidades del vulgo y a la condición de la humanidad en este mundo, destinada a trabajar y a traficar [...] La mayor parte del género humano no tiene tiempo para el aprendizaje y para la lógica, ni tampoco para las sutiles distinciones de las escuelas. Cuando la mano se emplea para manejar el arado y la azada, la cabeza raramente se eleva a ideas sublimes o se ejercita en razonamientos misteriosos. Basta que los hombres de ese rango (por no decir nada del otro sexo) puedan comprender proposiciones claras, y un breve razonamiento sobre cosas cercanas a sus mentes, muy

unidas a su experiencia diaria. Si se va más allá de esto, se confundirá a la mayor parte de la humanidad [...]⁸².

Estas palabras no son, como se podría pensar, un alegato en favor de una simple religión ética racionalista que sustituyera las discusiones de los teólogos. Por el contrario, la opinión de Locke es que sin sanciones sobrenaturales la clase trabajadora es incapaz de seguir una ética racionalista. Solamente trata de que las sanciones sean más claras. Los dogmas simples que recomienda no son reglas morales sino artículos de fe. Han de ser creídos. Todo lo necesario es eso, pues esa creencia convierte las reglas morales del Evangelio en mandatos obligatorios. El problema de Locke consiste simplemente en presentar los dogmas de modo que se refieran directamente a la experiencia de la gente corriente, que así se inclinará a creer⁸³. La mayor parte de la humanidad, concluye Locke, no puede ser abandonada a la orientación de la ley natural o de la razón; no es capaz de obtener de ella reglas de conducta. Para «los jornaleros y artesanos, las hilanderas y lecheras [...] darles mandatos claros es el único modo seguro de llevarles a la obediencia y las buenas costumbres. La mayor parte de ellos no puede saber, y, por tanto, ha de creer»⁸⁴.

Locke, naturalmente, recomendaba este cristianismo simplificado para todas las clases, como puede verse en sus observaciones ingenuamente mercantiles sobre la utilidad superior de la doctrina cristiana de los premios y castigos.

Los [antiguos] filósofos, en realidad, mostraban la belleza de la virtud [...] pero como la dejaban sin dote, muy pocos estaban dispuestos a casarse con ella [...] Sin embargo ahora, cuando a la virtud se le ha añadido 'un decisivo e inmortal peso de gloria', el interés se aproxima a ella, y la virtud es ahora manifiestamente la compra más lucrativa y con mucho el mejor negocio [...] La visión del cielo y del infierno quitará importancia a los placeres y aflicciones de este estado presente y dará atractivos a la virtud y la fomentará, cosa que la razón y el interés, y el cuidado de nosotros mismos, no pueden sino permitir y exaltar. Sobre este fundamento, pero solamente sobre él, la moralidad se sostiene firmemente y puede aceptar cualquier desafío⁸⁵.

Los lectores de Locke seguramente apreciaron más este elogio del cristianismo que los trabajadores, que no estaban en situación de

82. *Works* (1759), II, pp. 585-586. Cf. *Human Understanding*, I, IV, c. 20, seccs. 2-3.

83. *Vid.* Nota O, pp. 293-294.

85. *Ibid.*, p. 582.

84. *Works* (1759) II, p. 580.

pensar en él en términos de hacer «la compra más lucrativa». Pero Locke sólo considera esta idoneidad básica de su doctrina cristiana para satisfacer a hombres de capacidad superior como una ventaja secundaria. Su reiterado énfasis en la necesidad de inducir a la obediencia a la clase trabajadora mediante la fe en los premios y castigos divinos no permite dudas acerca de su preocupación principal. Lo que implica está claro: la clase trabajadora, a diferencia de todas las demás, es incapaz de vivir una vida racional. En su actitud se puede advertir un matiz diferente con los que trabajan y con los desempleados. Parece que consideraba a los pobres holgazanes como depravados por propia elección; los trabajadores pobres eran simplemente incapaces de vivir una vida plenamente racional a causa de su desgraciada posición. Con todo, independientemente de que esta situación fuera culpa suya o no, los miembros de la clase trabajadora no tenían la calidad de miembros de pleno derecho de la sociedad política, ni podía esperarse que la tuvieran, ni poseían títulos para tenerla: no vivían ni podían vivir una vida plenamente racional.

Y estos supuestos no eran solamente los de Locke: eran también los supuestos de sus lectores. Cuando los formula explícitamente, como en los pasajes citados de las *Considerations* y en *The Reasonableness of Christianity*, no los razona. Presumiblemente no veía la necesidad de razonarlos. Podía darlos como algo obvio con absoluta tranquilidad, pues se hallaban bien afianzados en la opinión predominante. Desde que empezó a haber en Inglaterra trabajadores asalariados su incapacidad política se había dado por supuesta como cosa natural. Tanto los trabajadores como los desempleados habían sido objeto de abundante preocupación estatal por parte de los gobiernos Tudor y de los primeros Estuardo, pero ni los trabajadores ni los pobres holgazanes habían sido considerados capaces de tener derechos políticos. El individualismo puritano, en la medida en que superaba el paternalismo de los Tudor y de los primeros Estuardos, nada hizo por elevar la estimación de la capacidad política de la clase trabajadora dependiente. Por el contrario, la doctrina puritana sobre los pobres, al considerar la pobreza como una muestra de deficiencia moral, añadía repulsa moral al desprecio político con que siempre se las había tratado. Podían merecer que se les ayudara, pero eso se había de hacer desde una posición moral superior. Objeto de solicitud, de piedad, de escarnio y a veces de temor, los pobres no eran miembros de pleno derecho de una comunidad moral. He aquí una razón adicional —caso de que sea necesaria— para seguir pensando en ellos como algo menos que miembros con pleno derecho de la comunidad política. Pero aunque los pobres, según esta concepción, no eran

miembros de pleno derecho de la comunidad política, quedaban ciertamente sometidos a su jurisdicción. Estaban en la sociedad civil, pero no eran miembros de ella.

Hay un sugerente parecido entre esta visión de los pobres y la visión calvinista de la posición de los no predestinados. La iglesia calvinista, pese a que pretendía incluir a toda la población, sostenía que la calidad plena de miembros de ella solamente podía corresponder a los elegidos. Los no elegidos (que en su mayoría, aunque no totalmente, coincidían con los que carecían de propiedades) eran pues a la vez miembros y no miembros de la iglesia: no eran miembros con pleno derecho que compartieran el gobierno de la iglesia, pero eran lo bastante miembros de ella para quedar sometidos, justamente, a su disciplina⁸⁶. No es necesario que intentemos estimar aquí hasta qué punto la visión puritana de la posición moral y civil de los pobres era una secularización de la doctrina calvinista estricta. La doctrina calvinista de la predestinación se sostenía con menos amplitud que la doctrina puritana de los pobres, pero no es improbable que algún residuo de la posición calvinista estricta se hubiera introducido en la más amplia tradición puritana. En todo caso, la doctrina puritana reforzaba la opinión ya aceptada de la incapacidad política de la clase trabajadora. E incluso en el momento culminante del puritanismo político, durante la Guerra Civil y la República, cuando la idea de que los pobres dependientes debían tener derechos políticos obtuvo un breve predicamento, no consiguió apoyo ni siquiera por parte de los *levellers* aunque éstos se basaban en los no libres más que en la inferioridad moral de los pobres.

Con la Restauración, la idea de dar derechos políticos a los pobres desapareció nuevamente del escenario, y la idea de su incapacidad moral se elevó a la segura posición de la ortodoxia económica. Los tratadistas de economía política posteriores a la Restauración, aunque no manifiestamente puritanos, aceptaron plenamente la concepción puritana de los pobres. El envilecimiento moral de la clase trabajadora es en sus escritos un tema constante. Y no sólo los pobres holgazanes, que habían sido tratados como proscritos desde la época Tudor, sino también los pobres trabajadores eran considerados ahora casi como una raza aparte, aunque incluida en el estado. Tawney ha observado que la actitud predominante entre los escritores económicos ingleses posteriores a 1660 «hacia el nuevo proletariado industrial [fue] visiblemente más dura que la generalizada durante la

86. Para una expresión de esta opinión en el calvinismo inglés, cf. C. Hill, *Puritanism and Revolution* (1958), pp. 228-229.

primera mitad del siglo XVII [...] Carece de paralelismo moderno, como no sea en el comportamiento de los colonos blancos menos respetables hacia la fuerza de trabajo negra»⁸⁷. Los miembros de la clase trabajadora no eran vistos como ciudadanos sino como un conjunto de fuerza de trabajo potencial o real disponible para los objetivos de la nación. Los escritores económicos admitían que los trabajadores pobres eran en último término la fuente de la riqueza de toda nación, o incluso insistían en ello; pero sostenían que eso sólo era cierto si se les incitaba a trabajar y se les obligaba a ello continuamente. Los artificios existentes para obtener su trabajo se consideraban en general inadecuados dadas las deficiencias morales de los pobres. Cualesquiera que fuesen los remedios propuestos —y muchos de ellos iban en el sentido de una mayor severidad—, el supuesto común de que partían era que la clase trabajadora era algo que debía ser manipulado por el estado para hacerla producir la ganancia nacional. No se trata de que los intereses de la clase trabajadora estuvieran subordinados al interés nacional. No se creía que dicha clase tuviera interés alguno; el único interés era la concepción que del interés nacional tenía la clase dominante. La opinión general fue formulada finamente por William Petyt:

Las personas son [...] la mercancía principal, la más fundamental y valiosa, de la que pueden obtenerse manufacturas de todas clases, navegación, riquezas, conquistas y un imperio sólido. Dado que este capital material es de por sí de baja calidad y costo, se pone en manos de la autoridad suprema, a cuya prudencia y buen criterio se encomienda mejorarlo, administrarlo y modelarlo para mayor o menor beneficio⁸⁸.

La opinión según la cual los seres humanos de la clase trabajadora eran una mercancía de la que se podía obtener riquezas y un imperio, una materia prima que debía ser elaborada y utilizada por la autoridad política, era característica de la época de Locke. También lo era su corolario político: la clase trabajadora estaba justamente sometida al estado sin ser miembro de pleno derecho del mismo. Y también su fundamento moral: que la clase trabajadora no vive ni

87. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, cap. IV, secc. IV, ed. Penguin, 1948, p. 267.

88. W. Petyt, *Britannia Languens* (1680), p. 238; éste y otros pasajes similares de varios autores del período se citan en E. S. Furniss, *The Position of the Laborer in a System of Nationalism* (New York, 1920), pp. 16 ss. Cf. Sir William Petty, *Political Arithmetic*, en *Economic Writings*, ed. Hull, I, pp. 307, 108, 267.

puede vivir una vida racional. Locke no tenía que argumentar estas cuestiones. Podía suponer, como hizo, que sus lectores las daban por sabidas. Cuando las menciona, como en los pasajes citados de las *Considerations* y de *The Reasonableness of Christianity*, lo hace sólo para fundamentar un razonamiento técnico religioso o económico, recordando a sus lectores algo ya sabido pero no aplicado correctamente.

Está suficientemente claro, por tanto, que cuando Locke examinaba su propia sociedad veía dos clases con derechos diferentes y con una racionalidad diferente. Ahora hemos de considerar la medida en que introdujo en la naturaleza misma del hombre y de la sociedad las diferencias que veía en su propia sociedad.

3.2. *Generalización de la diferenciación en derechos y en racionalidad*

Podemos empezar con la observación de que el ahistórico hábito mental de Locke no oponía obstáculo alguno a trasladar sus supuestos relativos a la sociedad del siglo XVII a un hipotético estado de naturaleza, ni a la generalización de determinados atributos del hombre y de la sociedad del siglo XVII como atributos de la sociedad precivil y del hombre como tal. Y también que, como daba tan por sabidos sus supuestos relativos a su propia sociedad que no experimentaba la necesidad de razonarlos, podía incluirlos fácilmente entre sus premisas sin ser consciente de un posible problema de coherencia. La cuestión es, pues: ¿dónde introdujo, si es que lo hizo, los supuestos sobre los derechos y la racionalidad diferentes en sus premisas sobre la sociedad y el hombre?

En la formulación inicial de Locke de sus postulados, en el *Treatise* (y en su análisis de la naturaleza humana del *Essay Concerning Human Understanding*, que ha de ser considerado, junto con el *Treatise*, como una formulación completa de su teoría general de la naturaleza humana), no hay nada que apunte al supuesto de una diferenciación en clases. Pero antes de utilizar esos postulados para deducir el carácter necesario de la sociedad civil, Locke formula otros razonamientos, especialmente al tratar los derechos de propiedad, que implican la generalización de sus supuestos diferenciales respecto de su propia sociedad y su conversión en supuestos implícitos de una naturaleza humana y unos derechos naturales diferenciados.

a) Derechos diferenciados

Hemos visto que Locke veía en la sociedad del siglo XVII una diferenciación en clases tan profunda que los pertenecientes a la clase trabajadora tenían unos derechos efectivos muy diferentes de los pertenecientes a las clases que estaban por encima de ellos. Vivían, y habían de vivir, «al día»; nunca podrían «elevar sus pensamientos por encima de eso» y no estaban preparados para participar en la vida política. Su situación era la consecuencia de carecer de propiedades en las que emplear su trabajo; su carencia de propiedades era un aspecto de la desigualdad predominante, que se fundamentaba en «la necesidad de las cosas y la constitución de la sociedad humana»⁸⁹.

Locke veía todo eso en su propia sociedad y lo consideraba característico de toda sociedad civil. Pero ¿cómo se convirtió eso en un supuesto de derechos *naturales* diferentes, y dónde entró, como supuesto, en el razonamiento del *Treatise*? Ciertamente, no en las formulaciones iniciales sobre los derechos naturales; en ellas se carga el acento sobre la igualdad natural de derechos⁹⁰.

La transformación de los derechos naturales iguales en derechos naturales diferentes aparece en la elaboración de la teoría de la propiedad. En el capítulo sobre la propiedad del *Treatise*, Locke se desvía de su camino, como hemos visto, para transformar el derecho natural de todo individuo a la propiedad necesaria para la subsistencia, a la que ha aplicado su trabajo, en un derecho natural de apropiación *ilimitada* por el cual los más laboriosos pueden adquirir a justo título toda la tierra, dejando a los demás sin otro modo de vida que vender la disposición de su trabajo.

Esto no es una aberración del individualismo de Locke sino una parte esencial de él. El núcleo del individualismo de Locke es la afirmación de que todo hombre es naturalmente el propietario único de su propia persona y de sus capacidades⁹¹ —su propietario absoluto en el sentido de que nada debe por ellas a la sociedad—, y, en particular, el propietario absoluto de su capacidad para el trabajo⁹². Todo hombre es por consiguiente libre de enajenar su propia capacidad para trabajar. El postulado individualista es el postulado por el cual Locke transforma la masa de individuos iguales (justamente) en dos clases con derechos muy diferentes: los que tienen propiedades y los que carecen de ellas. Una vez que se ha tomado la tierra, el derecho fun-

89. *Considerations*, en *Works* (1759), II, 19.

90. *Second Treatise*, seccs. 4 y 5.

91. Seccs. 4, 6, 44, 123.

92. Secc. 27.

damental a no estar sometido a la jurisdicción ajena es tan distinto entre los propietarios y entre los no propietarios que es de diferente especie, no sólo de diferente grado: quienes carecen de propiedad dependen de los que la tienen, según reconoce Locke, para su mismo mantenimiento, y son incapaces de modificar las circunstancias en que se encuentran. La igualdad inicial de derechos naturales, consistente en que nadie tenía jurisdicción sobre nadie⁹³, no puede subsistir tras la diferenciación de la propiedad. Por decirlo de otro modo: el hombre que no tiene la propiedad de las cosas pierde la propiedad plena sobre su propia persona que era la base de sus derechos naturales iguales⁹⁴. Y Locke insiste en que la diferenciación de la propiedad es *natural*, esto es, que tiene lugar «fuera de los vínculos de la sociedad, y sin pacto»⁹⁵. La sociedad civil se establece para proteger las posesiones desiguales que en el estado de naturaleza habían suscitado ya derechos desiguales. De esta manera generaliza Locke el supuesto de una diferenciación por clases de los derechos en su propia sociedad convirtiéndolo en un supuesto implícito de derechos diferenciados *naturales*. El supuesto implícito, como veremos, no sustituye a la suposición inicial de igualdad; parece más bien que en la mente de Locke estaban los dos a la vez.

b) Diferenciación de la racionalidad

Hemos visto que Locke daba por supuesta en su propia sociedad una diferenciación en clases de la racionalidad que hacía a la clase trabajadora incapaz de llevar una vida plenamente racional, esto es, incapaz de gobernar su vida de acuerdo con la ley natural o de la razón. La cuestión es: ¿cómo se convirtió eso en el supuesto de una diferenciación de la racionalidad en general, y dónde entró en el razonamiento del *Treatise*? Tampoco se encuentra en la formulación de postulados inicial. Ahí la racionalidad y la perversión se tratan abstractamente, y aunque se distingue⁹⁶ entre los hombres racionales, que se atienen a los límites de la ley natural, y los pervertidos, que la violan, no se apunta que se trate de una distinción paralela a la de las clases sociales. Lo mismo se puede decir de la distinción que hace Locke en la primera fase del estado de naturaleza, cuando hay todavía abundancia de tierras, entre «el industrioso y racional», seguidor de la ley natural que manda a los hombres dominar la tierra median-

93. Secc. 4.

94. *Vid supra*, p. 216; también cap. III, pp. 147 ss.

95. *Second Treatise*, secc. 50.

96. Para esta discusión, *vid. infra*, pp. 235-236.

te su trabajo (y cuyo trabajo le da derecho a ella), y los «revoltosos y pendencieros», cuya avaricia les empuja en cambio a «entrometerse en lo que ha mejorado ya el trabajo ajeno»⁹⁷. En la primera fase del estado de naturaleza el hombre se enfrenta a su entorno natural de un modo tal que su comportamiento racional consiste en conquistar la naturaleza mediante el trabajo y en apropiarse de ella para mejorarla. La esencia del comportamiento racional es la apropiación industrial. Pero esa esencia experimenta un cambio en el curso del capítulo sobre la propiedad. Pasa de la apropiación industrial de la modesta cantidad de tierra que un hombre puede utilizar para producir lo necesario para sí y para su familia a la apropiación de cantidades superiores a las utilizables con esta finalidad. Y cuando esta acumulación ilimitada se convierte en racional, la racionalidad plena solamente es posible para quienes pueden acumular así.

Este cambio en el concepto de racionalidad es lo suficientemente importante para merecer un examen más atento. En la primera fase del estado de naturaleza la esencia del comportamiento racional consistía en conseguir tierra y dominarla.

Al entregar Dios el mundo en común a todo el género humano, también ordenó al hombre que trabajase, y la penuria de su condición le obligaba a ello. Dios y su razón le mandaban que se adueñara de la tierra, esto es, que la mejorara para ser útil para la vida, agregándole algo que fuera suyo: su trabajo⁹⁸.

Dios ha dado el mundo a los hombres [...] para beneficio suyo, y para que de él sacaran tantas ventajas para la vida como pudieran [...] Dios dio el mundo para el uso del hombre trabajador y racional (y su *trabajo* habría de darle *título* a él); no para el capricho o la avaricia de los revoltosos y pendencieros⁹⁹.

Al principio, por tanto, la razón ordenaba a cada hombre apoderarse de algo de tierra y mejorarla para su propio beneficio. Pero nadie conquistaría y mejoraría la tierra a menos que fuera propietario de ella: «la condición de la vida humana, que exige trabajo y materiales para trabajar, introduce necesariamente *posesiones privadas*»¹⁰⁰. La esencia de la conducta racional consiste por tanto en la apropiación privada de la tierra y de sus materiales y en el empleo de las propias energías en mejorarlos para las mayores comodidades de la vida que se puedan conseguir así. El hombre industrial y racional es el

97. *Second Treatise*, secc. 34.

99. Secc. 34

98. Secc. 32.

100. Secc. 35.

que trabaja y realiza la apropiación. Este comportamiento es racional en el sentido moral de estar exigido por la ley de Dios o de la razón, así como en el sentido de ser útil. Lo que subraya Locke es la racionalidad moral: si sólo estuviera en cuestión la utilidad, lo racional sería precisamente «entrometerse en lo ya mejorado por el trabajo ajeno»¹⁰¹. Y en la primera fase del estado de naturaleza, antes de la introducción del dinero y la consiguiente apropiación de toda la tierra, todos los que trabajaban podían realizar la apropiación.

Con la introducción del dinero en cualquier territorio, sin embargo, muy pronto toda la tierra es objeto de apropiación¹⁰² quedando algunos hombres sin tierra ninguna. Hemos de recordar que para Locke esto se da todavía en el estado de naturaleza: los hombres acordaron una posesión de la tierra desproporcionada y desigual simplemente con su consentimiento tácito en el uso del dinero, producido fuera de los vínculos de la sociedad y sin pacto¹⁰³. En la segunda fase del estado de naturaleza, por lo tanto, quienes se habían quedado sin tierra no podían ser industriosos y racionales en el sentido original: no podían apropiarse de la tierra y mejorarla para su propio provecho, lo cual era, originalmente, la esencia del comportamiento racional.

Mientras que en la primera fase trabajo y apropiación se implicaban recíprocamente y juntos comprendían el comportamiento racional, en la segunda fase el trabajo ya no supone apropiación, aunque la apropiación supone el trabajo de alguien. Al llegar aquí se volvía moral y en último término racional apropiarse de tierra en cantidades superiores a las susceptibles de ser utilizadas para producir un abundante suministro de bienes de consumo para uno mismo y para la propia familia; es decir, se volvía racional apropiarse de la tierra y utilizarla como capital, lo cual supone apropiarse del producto excedente del trabajo de otros hombres, esto es, del trabajo de quienes carecen de tierra propia. En otras palabras: llegado el momento en que el trabajo y la apropiación se vuelven separables, la racionalidad plena pasa a estar en la apropiación más que en el trabajo.

Para comprenderlo sólo tenemos que señalar que en opinión de Locke lo único que cambiaba al pasar de la primera fase del estado de naturaleza a la segunda era la magnitud en que la apropiación era racional, en los sentidos moral y de utilidad. Antes de la introducción del dinero, la apropiación por encima de la cantidad necesaria para el consumo era no razonable en ambos sentidos: «Era una estu-

101. Secc. 34.

102. Secc. 45

103. Secc. 50

pidez y una falta de probidad acaparar más de lo que cada cual podía consumir»¹⁰⁴. Pero no era razonable en ninguno de los sentidos sólo porque eso significaba echar las cosas a perder o desperdiciarlas, y ello únicamente por carecer del artificio técnico del dinero. La ley moral no tenía nada en contra de las grandes posesiones: un hombre «no se excedía de los límites justos del derecho de *propiedad* por ser muchos los objetos que retenía en su poder, sino cuando una parte de ellos perecía inútilmente entre sus manos»¹⁰⁵. La introducción del dinero, en su calidad de depósito del valor, eliminaba el obstáculo técnico que había impedido la racionalidad en el sentido moral de la apropiación ilimitada, esto es, su conformidad con la ley natural o de la razón. La introducción del dinero eliminaba también el obstáculo técnico que había impedido la racionalidad en el sentido utilitario de la apropiación ilimitada. El dinero, como medio de cambio y como depósito de valor, volvía provechoso producir mercancías para el intercambio comercial, para «obtener *dinero* mediante la venta del producto», y de ahí que ahora fuera provechoso ampliar las posesiones de tierra «más allá de lo necesario para el uso de su propia familia y para una abundante provisión para su consumo», y mucho más allá de lo que de otro modo «valdría la pena cercar»¹⁰⁶. Locke no dice por qué los hombres emprendieron la apropiación ilimitada tras la introducción del dinero; explica simplemente por qué no se molestaron en hacerlo antes.

Locke, evidentemente, partió de la posición de que la acumulación es racional *per se* por razones morales y de utilidad, y advirtió luego que lo único que le impedía ser racional en la condición original del hombre era la ausencia de dinero y de mercados. También advirtió que los hombres eran por naturaleza suficientemente racionales para ser capaces de acordar el uso del dinero y las convenciones del comercio sin crear una autoridad civil formal. ¿Qué es, entonces, más natural sino que unos hombres racionales superaran las barreras técnicas que se oponían a un comportamiento acumulativo ilimitado, permitiéndose a sí mismos volverse plenamente racionales, y todo ello en el estado de naturaleza?

En suma: Locke introdujo en la naturaleza original del hombre una inclinación racional a la acumulación ilimitada, mostró que se hallaba naturalmente frenada en la sociedad anterior al dinero, y además que ese freno se podía eliminar mediante un artificio considerado al alcance de la racionalidad del hombre natural. Toda la idea

104. Secc. 46; cf. secc. 51, donde la expresión es «inútil como deshonesto».

105. Secc. 46.

106. Secc. 48.

de un estado dinerario y comercial de naturaleza, que históricamente es un sinsentido, resulta comprensible hipotéticamente, pero sólo si se atribuye a la naturaleza del hombre, como hizo Locke, la inclinación racional a acumular. En otras palabras: sólo es comprensible si en el estado de naturaleza se introduce una relación entre hombre y naturaleza (esto es, entre el hombre y la tierra como fuente de la subsistencia humana) que es característicamente burguesa, como hace Locke en su afirmación de que la condición de la vida humana introduce necesariamente la propiedad privada de la tierra y de los materiales para trabajar¹⁰⁷. Puesto que Locke dio siempre por sentado que el comportamiento plenamente racional era un comportamiento acumulador, pudo advertir, cuando el trabajo y la apropiación se volvían separables, que la racionalidad plena residía en la apropiación y no en el trabajo.

Se puede pensar que el supuesto del carácter racional de la inclinación a la acumulación ilimitada que hemos encontrado en Locke se halla en contradicción con el hecho de que a veces denuncia la avaricia en términos muy tradicionales. Se refiere a «la edad de oro, antes de que la vana ambición y el *amor sceleratus habendi*, la malvada concupiscencia, hubieran corrompido las mentes de los hombres llevándoles a una idea errónea del poder y el honor verdaderos [...]»¹⁰⁸. Nos dice que el surgimiento de la codicia hizo necesaria una sociedad política plenamente desarrollada. En las épocas primitivas de Asia y de Europa, cuando sus pobladores eran demasiado escasos para el territorio, «y la falta de habitantes y de dinero no tentaba a los hombres a agrandar sus posesiones de tierra», no había margen «para la codicia y la ambición», ni razón «para recelar o tomar medidas contra ellas»¹⁰⁹. «La igualdad de un modo de vida sencillo limitaba los deseos a los estrechos límites de cada cual, y la pequeña propiedad suscitaba escasas controversias, de modo que no eran necesarias muchas leyes para resolverlas; y tampoco se necesitaban jueces porque había pocos culpables y pocos delincuentes»¹¹⁰. Un pueblo así, dice Locke, exigiría solamente una sociedad política rudimentaria, principalmente para protegerse contra la fuerza exterior. Sus gobernantes, salvo en tiempo de guerra, «ejercen muy escaso mando, y tienen una soberanía muy moderada»¹¹¹. Sólo después de la introducción del dinero, la apropiación de toda la tierra y el surgimiento de grandes propiedades desiguales, aparece la codicia y se

107. Secc. 35.

108. Secc. 111.

109. Seccs. 108, 107.

110. Secc. 107.

111. Secc. 108.

plantea la necesidad de una sociedad civil plenamente soberana para proteger del codicioso a la propiedad.

La desaprobación de la codicia por Locke es bastante clara. Pero no es del todo inconsistente con su creencia en la racionalidad moral de la acumulación ilimitada. Por el contrario, era la apropiación racional, esto es, industriosa, lo que necesitaba protección contra la codicia de los revoltosos y pendencieros que tratan de conseguir propiedades no mediante la industria sino mediante la transgresión. El apropiador industrioso no es codicioso; sí lo es, en cambio, quien viola su apropiación. La apropiación industriosa racional sólo exigía protección después de exceder los límites de las simples propiedades pequeñas y al convertirse en acumulación ilimitada. La denuncia de la codicia por Locke es una consecuencia de su supuesto de que la apropiación ilimitada constituye la esencia de la racionalidad y no una contradicción de ese supuesto¹¹². Resulta instructivo el contraste con la posición de Hobbes. Para Hobbes, «la codicia de grandes riquezas y la ambición de grandes honores son honorables, como signos del poder para obtenerlas»¹¹³. Aquí, igual que en el tratamiento del ser humano como una mercancía¹¹⁴, Locke no estaba dispuesto a ir tan lejos como Hobbes. Para ambos pensadores la acumulación ilimitada estaba moralmente justificada; sin embargo Hobbes, como había reducido por completo la sociedad a un mercado y no encontraba espacio para unos principios morales no deducibles de las relaciones mercantiles, no hizo distinción alguna entre codicia y acumulación ilimitada. Locke (y Harrington)¹¹⁵, al conservar en cierta medida los principios morales tradicionales, sí hicieron la distinción, pero no se sintieron en absoluto turbados por ella.

Advertimos, pues, que Locke consideró que la apropiación privada natural y racional desde el principio, y que además consideró natural y racional la tendencia a acumular más allá de los límites del consumo y del trueque tras la introducción del dinero, que es, según él mismo admite, la fase en que toda la tierra ha sido ya privatizada y algunos hombres tienen que empezar a vivir sin tierra propia. A partir de ese momento, en la segunda fase del estado de naturaleza, la conducta racional consiste en la acumulación ilimitada, pero la posibilidad de acumulación solamente está abierta a quienes han conseguido la posesión de tierra o materiales para trabajar.

De ello se sigue que en la concepción de Locke había una diferenciación de clase en racionalidad ya en el estado de naturaleza.

112. *Vid. infra*, Nota P, p. 294.

114. *Vid. supra*, pp. 216-217.

113. *Leviathan*, cap. 10, p. 71.

115. *Vid. supra*, cap. IV, p. 176.

Quienes se habían quedado sin propiedad después de la apropiación privada de toda la tierra no podían considerarse plenamente racionales. Carecían de posibilidades para ello. Como los jornaleros de la sociedad civil, no se hallaban en situación de emplear su trabajo mejorando los dones de la naturaleza; necesitaban todas sus energías para mantenerse vivos; no podían «elevar sus pensamientos por encima de eso» porque, precisamente, vivían «al día».

4. EL AMBIGUO ESTADO DE NATURALEZA

Hemos visto cómo introdujo Locke en el estado de naturaleza, de forma generalizada, sus supuestos sobre los derechos y la racionalidad diferenciados de las sociedades existentes. Los supuestos comúnmente admitidos no podían dejar de modificar en su mente los postulados iniciales del *Treatise*. Pero no los eliminaron. Podemos ver ahora cómo Locke sostuvo los dos tipos de supuestos al mismo tiempo, de modo que los postulados con los que operó resultaron confusos y ambiguos. Todos los hombres eran en general racionales, pero había dos clases de racionalidad distintas. Todos los hombres eran iguales en derechos naturales, pero había dos órdenes de posesión distintos de derechos naturales. He aquí la fuente del modo extraordinariamente contradictorio en que Locke presenta la naturaleza humana.

Solemos pensar que Locke sostenía que los hombres eran esencialmente racionales y sociales. Racionales, pues podían vivir juntos por la ley natural, que es la razón, o que al menos (sin hallarse impresa en la mente) es cognoscible mediante la razón, sin la ayuda de la revelación. Y sociales al poder vivir según las leyes de la naturaleza sin que un soberano les impusiera reglas de conducta. Corrientemente se dice que ahí está la gran diferencia entre las concepciones de la naturaleza humana de Hobbes y de Locke. Si hay una diferencia importante, uno espera encontrarla aquí más que en la teoría de la motivación. Pues Locke, al igual que Hobbes, sostenía que los hombres se mueven fundamentalmente por apetitos y aversiones, y que los apetitos son tan fuertes que «si se les dejara en libertad de obrar, pronto provocarían el derrumbe de toda moralidad. Las leyes morales se han establecido para frenar y poner límites a esos deseos exorbitantes»¹¹⁶. Se dice que la diferencia entre esta concepción y la de

116. *Essay Concerning Human Understanding*, ed. Fraser (1894), 1, I, cap. 2, secc. 13 [en la traducción castellana de E. O'Gorman (México, FCE, 1956), que sigue la

Hobbes consiste en que Locke consideraba a los hombres capaces de imponer por sí mismos tales reglas, al percibir su utilidad, sin imponer un soberano.

La teoría general presentada al comienzo del *Treatise* va ciertamente en el sentido de que los hombres son naturalmente capaces de gobernarse por la ley natural o la razón. El estado de naturaleza, se nos dice, tiene una ley natural para gobernarlo, que es la razón¹¹⁷. El estado de naturaleza se contrapone claramente al estado de guerra: los dos se hallan «tan distantes como el estado de paz, buena voluntad, ayuda mutua y mutua defensa lo está del estado del odio, malicia, violencia y destrucción mutua. Los hombres que viven juntos de acuerdo con la razón, sin tener en la tierra un superior común con autoridad para juzgarlos, están *propiamente en el estado de naturaleza*»¹¹⁸.

No anula esta visión del estado de naturaleza admitir, con Locke, que en él hay hombres que no quieren seguir la ley natural. La ley natural solamente guía a «quienes quieren consultarla»; algunos la violan y al hacerlo así se declaran «bajo otra regla, distinta de la *razón* y la equidad común», y se vuelven «peligrosos para la humanidad». Un hombre que viola la ley natural «se vuelve degenerado, se declara apartado de los principios de la naturaleza humana y se convierte en una criatura dañina»¹¹⁹. Mezclados con las gentes observantes de la ley del estado de naturaleza hay, por lo tanto, algunos criminales naturales. Pero la descripción por Locke de estos hombres como «dañinos», «degenerados» y «apartados de los principios de la naturaleza humana» muestra que quiere que sus lectores los consideren como unos pocos casos excepcionales. La extravagancia de este lenguaje puede indicar incluso que Locke trataba de convencerse a sí mismo del predominio de la honradez en el estado de naturaleza. En todo caso, queda claro que la existencia de algunos transgresores en el estado de naturaleza no afecta al predominio de la ley natural: el estado de naturaleza, que incluye a los transgresores, es descrito como «unos hombres que viven juntos según la razón» y como «un estado de paz, buena voluntad, ayuda mutua y mutua defensa»¹²⁰.

edición inglesa de 1710, se trata del cap. 3 del libro primero (*N. del T.*). Cf. la hobbesiana reflexión de Locke en 1678, de que «la principal fuente de que brotan las acciones humanas, la regla que las gobierna y el fin al que se dirigen parece ser el crédito y la reputación, y lo que en todo caso evitan los hombres es en su mayor parte la condena y la desgracia» y las consecuencias que de ello infiere para el gobierno (citado de *Locke's Ms. journal*, en Fox Bourne, *op. cit.*, 1, pp. 403-404).

117. *Second Treatise*, secc. 6.

118. Secc. 19.

119. Seccs. 6, 8, 10.

120. Secc. 19.

Pero la mencionada es solamente una de las dos imágenes opuestas que da Locke del estado de naturaleza. Ya en el capítulo tercero del *Treatise*, y sólo una página después de la distinción entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, leemos que donde no hay autoridad alguna para decidir entre litigantes «la menor diferencia puede finalizar» en el «estado de guerra», y que «una de las *grandes razones para que los hombres pasen a vivir en sociedad* y abandonen el estado de naturaleza» es «evitar el estado de guerra»¹²¹. La diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra hobbesiano virtualmente ha desaparecido. Además unos capítulos más adelante leemos que el estado de naturaleza es «muy incierto, muy inseguro»; que, en él, el disfrute de los derechos individuales es «muy incierto y se ve expuesto constantemente al ataque de los demás», y además está «lleno de temores y de peligros continuos», todo ello porque «la mayor parte [de los hombres] no son observadores estrictos de la equidad y de la justicia»¹²². Lo que hace inviable el estado de naturaleza, según esta descripción, no es la naturaleza viciada de unos pocos sino la inclinación de «la mayoría» a alejarse de la ley de la razón. Ahora el estado de naturaleza es indiscernible del estado de guerra. Ambos estados también resultan indiscernibles en la discusión por Locke de la rebelión como disolución del gobierno: quienes se rebelan «vuelven nuevamente al estado de guerra»¹²³, hacen desaparecer «el poder arbitral, en el que todos habían consentido para decidir pacíficamente todas sus controversias y como barrera para impedir entre ellos el estado de guerra», y «*exponen de nuevo al pueblo a un estado de guerra*»¹²⁴. Cuando se disuelve la sociedad civil los hombres vuelven al estado de guerra y no a un estado de naturaleza pacífico.

La contradicción entre las dos series de formulaciones de Locke sobre el hombre natural es fundamental. El estado de naturaleza es a veces lo contrario del estado de guerra y a veces se identifica con él. Tal es la contradicción central de los postulados explícitos sobre los que se basa la teoría política de Locke. No se pretende decir que se trata simplemente de un eco de la tradicional concepción cristiana del ser humano como mezcla contradictoria de apetito y razón. Locke aceptaba sin duda esta concepción. Y dentro de ella cabe una considerable variedad de opiniones acerca del peso relativo (o el potencial relativo) de los dos ingredientes de la naturaleza humana.

121. *Vid.* también *infra*, Nota Q, p. 294.

122. Secc. 123. Seccs. 124-125, «hombres»; 131, «inseguro y difícil»; 137, «términos de fuerza».

123. Secc. 226.

124. Secc. 227.

Distintos exponentes de la doctrina cristiana adoptarán opiniones diferentes. Pero es preciso explicar cómo Locke no adoptó una sola posición sobre esta materia sino dos posiciones opuestas.

Cabe decir, naturalmente, que adoptó las dos posiciones para formular su alegato frente a Hobbes: tenía que hacer a los hombres tan racionales que una soberanía de tipo hobbessiano no resultara necesaria, pero también tenía que hacerles lo bastante pendencieros para que sí lo fuera la cesión de todos sus derechos y poderes naturales a una sociedad civil. Pero decir esto sería acusar a Locke, muy injusta e innecesariamente, de falta de honestidad intelectual o bien de una superficialidad extrema, e implicaría, además, una subestimación de la medida en que Locke subordinó el individuo al estado¹²⁵.

Otra explicación, menos objetable por sus imputaciones, la apunta el cierto parecido que puede percibirse entre las dos imágenes generales del estado de naturaleza de Locke y las dos fases del estado de naturaleza (anterior y posterior al dinero) que hemos visto implicadas en su tratamiento de la introducción del dinero. ¿Acaso la imagen agradable del estado de naturaleza, en la que sólo hay unos cuantos degenerados, procede de la rudimentaria sociedad pre-dinaria «en la que hay pocos transgresores y delincuentes», y por tanto no existe una autoridad civil plena¹²⁶? El estado de naturaleza correspondería así a la primera de las dos fases descritas en el capítulo sobre la propiedad. El estado de naturaleza desagradable, en el que «la mayoría» es poco observante de la equidad y de la justicia y en el que no está a salvo la propiedad de nadie, correspondería al estadio posterior a la introducción del dinero, cuando se ha abierto camino la «mala concupiscencia» y, por implicación, hay muchos transgresores.

Pero esta explicación no resulta satisfactoria. Pues Locke presenta las versiones agradable y desagradable como imágenes del estado de naturaleza inmediatamente anterior al establecimiento de la sociedad civil, esto es, como imágenes de la segunda fase del estado de naturaleza. No hay duda de que la imagen desagradable corresponde a la segunda fase. Y que la imagen agradable se refiere también al estado de naturaleza inmediatamente anterior al establecimiento de la sociedad civil es evidente a partir de uno de los argumentos que utiliza para demostrar que ningún gobierno puede tener un poder arbitrario. Locke tiene que postular que el estado de naturaleza a partir del cual los hombres entran en la sociedad civil es un estado en el que los hombres siguen en general la ley natural, esto es: que no

125. *Vid. infra*, pp. 249-252.

126. *Second Treatise*, seccs. 107-108.

atacan arbitrariamente las vidas, las libertades o las propiedades ajenas. Si actuaran así, habría un poder arbitrario en el estado de naturaleza. Pero Locke pretende que los hombres no tienen un poder arbitrario en el estado de naturaleza y que, por tanto, no pueden traspasarlo a la sociedad civil¹²⁷.

Lo que todavía queda por explicar, por tanto, es cómo pudo afirmar Locke que los hombres que pasaban del estado de naturaleza a la sociedad civil estaban a la vez substancialmente gobernados por la ley natural y substancialmente no gobernados por ella; cómo unos mismos hombres eran simultáneamente en su mayoría racionales y pacíficos y «en su mayoría» tan despreciativos de la ley natural que nadie estaba seguro¹²⁸.

Nuestro análisis de los supuestos sociales de Locke ofrece una explicación que da cuenta de ello. Apuntaré que Locke pudo adoptar ambas posiciones respecto de la naturaleza humana porque tenía en la mente al mismo tiempo dos concepciones de la sociedad que aunque estaban en conflicto lógicamente se derivaban de la misma fuente última. Una era la idea de sociedad como compuesta por entes iguales indiferenciados. La otra era la idea de sociedad como compuesta por dos clases diferenciadas por su nivel de racionalidad: los que eran «industriosos y racionales» y tenían propiedades, y los que no lo eran, que en realidad trabajaban pero sólo para vivir y no para acumular. Locke no podía ser consciente de la contradicción entre estas dos concepciones de la sociedad porque ambas (y no simplemente, como hemos visto ya, la segunda) habían sido introducidas en sus postulados a partir de su comprensión de su propia sociedad.

Aunque Locke presenta el primer concepto como la tradicional concepción cristiana de la ley natural, en él había una mezcla notable de la concepción atomista característica del materialismo del siglo XVII. La idea tradicional de la igualdad moral natural de los hombres, de su igual título a los beneficios del derecho natural y de su capacidad igual de reconocer sus obligaciones, se halla, naturalmente, en el frontispicio de la presentación de Locke: los hombres son «criaturas de la misma especie y de idéntico rango, nacidas para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza y para servirse de las mismas facultades»; Locke cita a Hooker, que introdujo en el siglo XVII la tradición cristiana del derecho natural, en apoyo de «esta *igualdad* de los hombres por naturaleza»¹²⁹. Esta igualdad de derechos es al mismo tiempo una igualdad de razón: los hombres son igualmente

127. Secc. 135.

128. *Vid. infra*, Nota R, p. 295.

129. *Second Treatise*, seccs. 4, 5.

capaces de comprender la ley natural: «La razón, que coincide con esa ley, enseña a todos los seres humanos que no quieren sino consultarla [...]»¹³⁰.

Pero lo que tenemos que advertir ahora es que el supuesto de la igualdad natural de Locke va más allá de esta concepción cristiana tradicional. La razón por la que todo gobierno justo ha de basarse en el consentimiento no es sólo que los hombres hayan sido creados libres e iguales en el sentido de que son igualmente criaturas de Dios y tienen así derechos morales iguales. Es también el supuesto, como subraya Locke en su alegato en contra del paternalismo, de que los hombres son igualmente capaces de ingeniárselas solos en la cuestión práctica de ganarse la vida.

Todo el alegato de Locke contra quienes pretendían basar la autoridad política en una analogía entre el poder político y el poder paternal descansa en la proposición de que por naturaleza el poder paterno sólo es válido hasta que los hijos son lo bastante mayores para suponerles capaces de conocer la ley natural y de gobernarse por sí mismos en la tarea diaria de ganarse la vida. Todos los hombres, salvo los idiotas y los locos, quedan entonces libres de la autoridad paterna porque se les presume igualmente capaces de reconocer la ley natural y de «arreglárselas solos»¹³¹. Parecidamente, la única base que encuentra Locke para los bienes conyugales es que son necesarios para la protección y el sostenimiento de la prole hasta que ésta pueda «arreglárselas por sí misma»¹³². Y, una vez más, cuando Locke resume los límites del «*poder paternal*» describe este poder indiferentemente como «simplemente el poder que tienen los padres sobre sus hijos de mandarles para su bien, hasta que lleguen al uso de razón, o a un estado de conocimientos por el que puedan suponerse capaces de comprender las reglas, trátase de la ley natural o del derecho municipal de su país, por las cuales se han de gobernar»¹³³, y como el poder que la naturaleza da a los padres «para beneficio de sus hijos durante su minoría de edad, de suplir su falta de capacidad y de discernimiento para gobernar su propiedad [...] [esto es], la propiedad que tienen los hombres tanto sobre sus personas como sobre sus bienes»¹³⁴.

El supuesto lockeano de que los hombres, por naturaleza, son igualmente capaces de gobernarse por sí mismos no era una estupidez. Le permitía reconciliar con buena conciencia las grandes desigualdades de la sociedad observadas con la igualdad de derecho

130. Secc. 6.

131. Secc. 60.

132. Secc. 83; cf. secc. 80.

133. Secc. 170.

134. Secc. 173.

natural postulada. Si los hombres son por naturaleza igualmente racionales, en el sentido de que son igualmente capaces de cuidar de sí mismos, quienes han fracasado permanentemente en la obtención de propiedades pueden tenerse por los únicos culpables de ello. Y solamente si se supone que los hombres son igualmente capaces de regirse por sí mismos se puede considerar equitativo abandonarles a sí mismos y dejar que se enfrenten entre sí en el mercado sin las protecciones que sostenía la antigua doctrina del derecho natural. El supuesto de que los hombres son igualmente racionales en la capacidad de gobernarse por sí mismos hace posible, por tanto, reconciliar la justicia del mercado con las nociones tradicionales de justicia conmutativa y distributiva.

La doctrina de Locke de la racionalidad igual fue obtenida, digamos, de un Hobbes pasado por Hooker. El supuesto de la igual capacidad de regirse por sí mismos era necesario para quien quisiera justificar la sociedad mercantil pero no estuviera dispuesto, como ocurría en el caso de Locke, a recorrer todo el camino de Hobbes y a reducir toda justicia a la justicia de los contratantes en el mercado. En otras palabras: era necesario, al menos para cualquier teoría burguesa que pretendiera prolongar el derecho natural tradicional y concebir al hombre en general según la imagen del hombre racional burgués, capaz de cuidar de sí mismo y autorizado moralmente a ello.

Ahora bien: cuando se concibe así al hombre en general, según la imagen del hombre racional burgués, la condición natural del hombre es eminentemente racional y pacífica. Apuntaré que éste es el origen del primero de los dos conceptos del estado de naturaleza de Locke, y que lo debe tanto a su comprensión de la sociedad burguesa como a la tradición del derecho natural cristiano.

El otro concepto de Locke del estado de naturaleza se relaciona más directamente con una concepción de la sociedad más acentuadamente burguesa, esto es, con un concepto de sociedad humana donde se produce inherentemente una diferenciación en clases de la racionalidad. El observador burgués del siglo XVII difícilmente podía dejar de ver una diferencia profundamente arraigada entre la racionalidad de los pobres y la de los hombres que tenían alguna propiedad. La diferencia era en realidad una diferencia en su capacidad o su disposición para regir su vida según el código moral burgués. Para el observador burgués, sin embargo, eso parecía ser una diferencia en la capacidad de los hombres para gobernar sus vidas según reglas morales en general. Hemos visto que tal era la concepción de Locke. Cuando esta diferencia de clases en moralidad racional se introduce en la naturaleza del hombre resulta de ello un estado de naturaleza incierto e

inseguro. Pues decir, como Locke, que la mayoría de los hombres es incapaz de regir su vida por la ley de la razón, sin sanciones, es afirmar la necesidad de una sociedad con sanciones legales (y de una iglesia con sanciones espirituales) para mantenerlos en orden. Sin estas sanciones, es decir, en un estado de naturaleza, no podía haber paz.

He calificado el concepto de racionalidad diferenciada de Locke de concepto burgués. Nada tiene en común con la idea aristotélica de dos clases —amos y esclavos— cuyas posiciones relativas se justificaban por una diferencia en la racionalidad inherente a ellas. En Locke la diferencia de racionalidad no era inherente a los hombres: no había sido implantada en ellos por Dios o por la naturaleza; por el contrario, se adquiría socialmente en virtud de posiciones económicas distintas. Pero se adquiría en el estado de naturaleza; era por tanto inherente a la sociedad civil. Es decir: una vez adquirida, esa diferencia era permanente, pues era la consecuencia de un orden de relaciones de propiedad tomada por Locke como la base permanente de la sociedad civilizada. La idea de Locke de una racionalidad diferenciada justificaba como natural no ya la esclavitud¹³⁵ pero sí la subordinación de una parte del pueblo por su continua enajenación contractual de su capacidad para trabajar. La diferenciación se producía porque los hombres eran libres de enajenar su libertad. La diferencia de racionalidad era una consecuencia de esa enajenación, no una causa de ella. Pero la diferencia de racionalidad, una vez establecida, proporcionaba una justificación de la diferenciación de derechos.

Las dos concepciones del estado de naturaleza de Locke, por tanto, proceden de una concepción burguesa de la sociedad. Y su origen común ha oscurecido su carácter contradictorio. En último término, lo oscuro y contradictorio es la comprensión por Locke de su propia sociedad. Difícilmente hubiera podido ser de otra manera. Reflejó con bastante exactitud la ambivalencia de una sociedad burguesa en surgimiento que exigía una igualdad formal pero necesitaba una desigualdad de derecho substancial. Los dirigentes de esa sociedad no estaban preparados, como había mostrado la fría acogida dada por todos a la doctrina de Hobbes, para abandonar la ley moral

135. Locke, naturalmente, también justificó la esclavitud, pero no por razones inherentes a una racionalidad diferenciada. La esclavización sólo estaba justificada cuando un hombre «por culpa suya» había perdido el derecho a su propia vida «por actos que merecen la muerte» (secc. 23). Locke parece haberla considerado como una penalidad ajustada a sus criminales naturales.

tradicional en favor de una doctrina de la utilidad plenamente materialista. Acertada o equivocadamente, se consideraba que una doctrina así era demasiado peligrosa para el edificio de la sociedad. Y en la medida que se pensaba eso era necesario afirmar la igualdad natural de los hombres y vestir esta igualdad con el manto del derecho natural. Y era igualmente necesario encontrar una justificación natural de la desigualdad. Locke hizo ambas cosas, para general satisfacción de los lectores de su tiempo. Y si esto dejó en el núcleo de su teoría una ambigüedad que impregnaba todo el resto de ella, eso no la hacía menos útil para su propia sociedad.

5. LA AMBIGUA SOCIEDAD CIVIL

Podemos preguntarnos ahora cómo la ambigua posición de Locke respecto de los derechos naturales y la racionalidad se introduce en su teoría de la formación de la sociedad civil. Los hombres entran en la sociedad civil —nos dice Locke— para protegerse de los inconvenientes, la inseguridad y la violencia del estado de naturaleza. O, como señala reiteradamente, la principal finalidad de los hombres al unirse en la sociedad civil y colocarse bajo la autoridad de un gobierno es la conservación de su propiedad, entendiéndolo por eso, según dice, sus «vidas, libertades y haciendas»¹³⁶. Cuando la propiedad se define así, todo el mundo tiene una razón para entrar en la sociedad civil y todo el mundo es capaz de entrar en ella, pues todos tienen unos derechos que pueden ceder. Pero Locke no se atuvo a esta definición. Utilizó el término en dos sentidos diferentes en cuestiones en las que su significado era decisivo para el razonamiento. La propiedad para cuya defensa los hombres se someten a la sociedad civil se formula a veces¹³⁷ como la vida, la libertad y la hacienda, y a veces¹³⁸ se trata claramente de bienes o de tierra. El resultado final de ello es que los carentes de patrimonio y de bienes, es decir, los hombres sin propiedad en el sentido corriente, se hallan justamente a la vez dentro y fuera de la sociedad civil.

Cuando la propiedad para cuya protección entran los hombres en la sociedad civil se considera consistente en la vida, la libertad y la hacienda, todos los hombres (salvo los esclavos), pueden ser miembros de ella; cuando se considera que sólo se trata de los bienes o de la hacienda, únicamente pueden ser miembros de la sociedad civil los

136. *Second Treatise*, secc. 123.

137. Por ejemplo, seccs. 123, 131, 137.

138. Por ejemplo, seccs. 138-140, 193.

poseedores. Locke sigue ambos caminos sin la menor consciencia de ser incoherente. Lo que ocurre es comprensible a la luz de nuestro análisis. El reconocimiento por Locke de una diferenciación de los derechos según la clase en su propia sociedad, introducido en sus postulados como un supuesto implícito de unos derechos naturales y una racionalidad diferenciados, sin desplazar, con todo, el supuesto formal de una racionalidad general y unos derechos iguales, ha aparecido al nivel del contrato social como una ambigüedad formal acerca de cuáles son las partes contratantes.

La cuestión de a quiénes consideraba Locke miembros de la sociedad civil parece admitir sólo una respuesta. Todos, tengan o no propiedad en el sentido corriente, quedan incluidos por tener un interés en conservar su vida y su libertad. Al mismo tiempo, solamente quienes tenían «hacienda» podían ser miembros de pleno derecho por dos razones: sólo ellos tenían un interés pleno en la conservación de la propiedad y sólo ellos eran plenamente capaces de esa vida racional (la sumisión voluntaria a la ley de la razón) que es la base necesaria de la participación plena en la sociedad civil. La clase trabajadora, al carecer de hacienda, queda sometida a la sociedad civil pero no como miembro pleno de ella¹³⁹. Si se objeta que esto no constituye una respuesta sino dos respuestas inconsistentes, la contestación ha de ser que ambas se desprenden de los supuestos de Locke, y que ninguna de ellas por separado, sino solamente ambas conjuntamente, representan con exactitud el pensamiento de Locke.

La ambigüedad acerca de quiénes son miembros de la sociedad civil en virtud del supuesto contrato original le permite a Locke considerar a todos los hombres como miembros de ella al objeto de ser gobernados y solamente a los hombres con patrimonio como miembros de ella al objeto de gobernar. El derecho a gobernar (más exactamente, el derecho a controlar al gobierno) sólo se les concede a los hombres con bienes patrimoniales: son ellos quienes tienen el voto decisivo en la cuestión de los impuestos, sin los cuales ningún gobierno puede subsistir¹⁴⁰. Por otra parte, el deber de cumplir la ley y de someterse a un gobierno justo es atribuido a todos los hombres independientemente de que tengan o no propiedad en el sentido de patrimonio, y, en realidad, independientemente de que hayan hecho o no un pacto expreso. Cuando Locke amplía su doctrina del pacto

139. Para el supuesto de Harrington de que los asalariados quedaban fuera de la comunidad, *vid. supra*, cap. IV, pp. 181-182.

140. *Second Treatise*, secc. 140. Cf. secc. 158.

expreso convirtiéndola en una doctrina del consentimiento tácito no deja subsistir duda alguna acerca de quiénes quedan obligados:

Cualquier hombre que tenga bienes o disfrute de una parte cualquiera de los dominios territoriales de un gobierno, da por ello su *consentimiento tácito* y desde ese momento está obligado a obedecer las leyes de tal gobierno mientras siga gozando de esos bienes y posesiones, como cualquiera bajo el gobierno en cuestión, tanto si esas tierras han de pertenecerle para siempre a él y a sus herederos como si sólo ha de vivir en ellas una semana, o si se limita a viajar libremente por los caminos; en efecto: ese consentimiento afecta a cualquiera simplemente por estar en el territorio de dicho gobierno¹⁴¹.

Locke es completamente explícito al señalar que el consentimiento tácito presuntamente otorgado por todos esos hombres no les convierte en miembros con pleno derecho de la sociedad: «Nada puede hacer a un hombre súbdito o miembro de un estado sino su ingreso en el mismo por un compromiso positivo y una promesa y pacto expresos»¹⁴². Y los únicos hombres de quienes se presume que se incorporan a una comunidad por pacto expreso son los que poseen alguna propiedad en tierras o la expectativa de tenerla:

Cuando un hombre se incorpora por vez primera a una comunidad, al unirse a ella, une también a ella y somete a esa comunidad todas las posesiones que tiene o que adquirirá que no pertenezcan ya a otro gobierno. Pues sería una contradicción directa para cualquiera entrar en sociedad con otros para asegurar y regular la propiedad y suponer, sin embargo, que su tierra, cuya propiedad ha de ser regulada por las leyes de la sociedad, ha de quedar exenta de la jurisdicción del gobierno al que él mismo, el propietario de la tierra, está sujeto¹⁴³.

No todo propietario de tierra es necesariamente miembro de pleno derecho de la sociedad —los extranjeros¹⁴⁴ e incluso los naturales que no se hayan incorporado realmente a la sociedad¹⁴⁵ pueden poseer tierra en ella—, pero se presume en cambio que todo miembro con pleno derecho de la comunidad es propietario de tierras. Así, el nativo que carece de patrimonio o de la expectativa de tenerlo, no es admitido como miembro pleno por la puerta trasera del consenso tácito; al igual que el residente extranjero, simplemente

141. Secc. 119.

142. Secc. 122.

143. Secc. 120.

144. Secc. 122.

145. Secc. 121.

queda sometido a la jurisdicción del gobierno¹⁴⁶. La razón de que Locke introdujera la idea de consentimiento tácito presumiblemente fue la imposibilidad de poner de manifiesto el consentimiento expreso en el caso de todos los ciudadanos existentes en un estado establecido. Pero su doctrina del consentimiento tácito tenía el atractivo adicional de imponer claramente la obligación, llegando en su «mismo ser» a quienes no tenían patrimonio alguno.

De todo el análisis precedente se desprende que el resultado de la obra de Locke fue dar una base moral a un estado clasista a partir de los postulados de los derechos naturales individuales. Dados los presupuestos del siglo XVII de unos derechos naturales individualistas, sólo era posible legitimar un estado de clase mediante una doctrina del consenso que introdujera en él a una clase sin hacerla miembro del estado con pleno derecho. Y esto es lo que hizo, precisamente, la teoría de Locke. Hacerlo exigía los supuestos implícitos que, como hemos visto, Locke tenía en su mente. Los supuestos eran de tal índole que le implicaron en unas ambigüedades y unas contradicciones que se extienden por toda su argumentación. Y es difícil explicar por qué persistió en esas contradicciones como no sea porque consideraba un *desideratum* tanto el estado de clase como los derechos naturales iguales.

No pretendo insinuar que Locke convirtió deliberadamente una teoría de los derechos naturales iguales en una justificación de un estado clasista. Por el contrario, sus supuestos relativos a los derechos naturales, honradamente mantenidos, eran tales que hacían posible y en realidad casi garantizaban que su teoría justificara un estado de clase sin escamoteo alguno. El factor decisivo es que los derechos naturales iguales considerados por Locke, al incluir como incluían el derecho a la acumulación ilimitada de propiedades, conducían lógicamente a unos derechos diferenciados por razón de clase y por tanto a la justificación de un estado de clase. Las confusiones de Locke son la consecuencia de una deducción honrada a partir de un postulado de derechos naturales iguales que contenía su propia contradicción. Las pruebas apuntan en el sentido de que no comprendió la contradicción existente en el postulado del derecho natural igual a la propiedad ilimitada, sino que simplemente leyó en el campo del derecho (o en el estado de naturaleza) una relación social que aceptaba como normal en la sociedad civilizada. Según esta opinión, la fuente de las contradicciones de su teoría está en su intento de formular en térmi-

146. Para la posición de Ireton, *vid. supra*, cap. III, pp. 152-154.

nos universales (no de clase) unos derechos y obligaciones que tenían necesariamente un contenido clasista.

6. PROBLEMAS NO RESUELTOS: UNA RECONSIDERACIÓN

Cuando se entiende la teoría de Locke en el sentido señalado aquí cabe resolver algunas importantes dificultades de su interpretación.

6.1. *La teoría comunitaria*

El problema inherente a la interpretación comunitaria del estado de Locke ya no constituye un problema, pues hemos visto que Locke podía considerar el estado como formado solamente por propietarios y a la vez por toda la población. No veía dificultad alguna en contemplar el estado, por tanto, como una sociedad anónima de propietarios cuya decisión mayoritaria era vinculante no solamente para ellos sino también para sus empleados. La clase trabajadora, cuyo único activo es su capacidad para trabajar, no podía participar en las operaciones de la compañía al mismo nivel que los propietarios. A pesar de todo, la clase trabajadora era tan necesaria para las operaciones de la sociedad que había que considerarla parte orgánica de ella. Pues la finalidad de la compañía no es solamente conservar las propiedades que posee sino también conservar el derecho y las condiciones que han de permitirle ampliarlas, y una de esas condiciones es una fuerza de trabajo efectivamente sometida a su jurisdicción. Acaso lo más estrictamente análogo al estado de Locke es una sociedad anónima de comerciantes que actúan o se establecen en tierras lejanas, cuya carta fundacional les da o les permite asumir la jurisdicción sobre los nativos o sobre la fuerza de trabajo allí transplantada que la naturaleza de su actividad exige.

6.2. *El gobierno de la mayoría frente al derecho de propiedad*

También se esclarece la contradicción implícita en la interpretación de la teoría de Locke que destaca la supremacía de la mayoría. La contradicción, como se recordará, se daba entre la afirmación del gobierno de la mayoría y la insistencia en el carácter sagrado de la propiedad individual. Si los hombres carentes de propiedad tuvieran derechos políticos plenos, ¿cómo se podría mantener el carácter sagrado de las instituciones de la propiedad existentes frente al go-

bierno de la mayoría? No era un problema imaginario. Cuando se planteó durante la Guerra Civil todos los propietarios comprendieron la imposibilidad de combinar un verdadero gobierno de la mayoría con los derechos de propiedad. Y Locke suponía, correctamente que los carentes de propiedad constituían la mayoría en la Inglaterra de su tiempo¹⁴⁷. Ahora, sin embargo, podemos comprender que no había conflicto alguno entre las dos afirmaciones de Locke sobre el gobierno de la mayoría y el derecho de propiedad en la medida en que daba por supuesto que solamente los hombres con propiedades eran miembros de pleno derecho de la sociedad civil y, por tanto, que sólo ellos eran miembros con pleno derecho de la mayoría.

6.3. *La identificación de consentimiento individual y consentimiento mayoritario*

Incluso cuando se admite que en Locke el consentimiento de la mayoría es el consentimiento de la mayoría de los propietarios, en su tratamiento del consenso hay una dificultad adicional que se percibe muy claramente en su discusión del consentimiento de los impuestos. Locke afirma primero, en los términos más fuertes posibles, que «*el poder supremo no puede tomar de ningún hombre parte de su propiedad sin su consentimiento*», en razón de que, sin esta salvedad, los individuos «*no tendrían propiedad alguna*» y «*la perderían al entrar en sociedad, cuando el fin de entrar en ella era conservarla, lo cual es un absurdo demasiado grande para que lo sostenga nadie*»¹⁴⁸. He aquí una formulación clara de una posición individualista extrema. Dos párrafos más adelante Locke admite que «*los gobiernos no se pueden sostener sin grandes cargas, y es justo que quienes se benefician de su protección contribuyan a su mantenimiento, cada cual en proporción a sus recursos. Pero esto hay que hacerlo con su consentimiento, es decir, con el consentimiento de la mayoría, otorgado directamente por sus miembros o indirectamente por los representantes que la mayoría ha elegido*»¹⁴⁹. Esta identificación del consentimiento de cada propietario individual con el consentimiento de la mayoría de los propietarios individuales o de sus representantes parece difícil de conciliar con la fuerte posición individualista que Locke acaba de afirmar. Gough se pregunta, por ejemplo, si Locke

147. Para el supuesto de Locke, *Reasonableness of Christianity*, citado, pp. 224-225; para su exactitud, las estimaciones de King, citadas más adelante, Apéndice.

148. *Second Treatise*, secc. 138.

149. Secc. 140.

puede «haber pensado realmente que el consentimiento de una mayoría de representantes es lo mismo que el propio consentimiento de un hombre, lo cual, de hecho, queda doblemente eliminado»¹⁵⁰, y no encuentra una respuesta satisfactoria. La identificación por Locke de los dos consentimientos parece todavía más curiosa cuando advertimos que era muy consciente de la existencia de diferencias de intereses entre propietarios agrarios, comerciantes y financieros, y que estas diferencias daban lugar a vivas disputas entre ellos acerca de la incidencia de los impuestos¹⁵¹. Sin embargo, la consciencia de Locke de estas diferencias proporciona una clave para su pensamiento sobre el consentimiento. Que Locke, conociendo la existencia del conflicto de intereses individuales, identificara el consentimiento individual y el consentimiento mayoritario indica que estaba pensando en la función del gobierno como defensa de la propiedad en cuanto tal. Podía suponer, como propietario que él mismo era¹⁵², que el interés de los propietarios en la seguridad de la propiedad era más importante, —y podía ser considerado así por cualquier hombre racional que pensara en sus propios intereses— que los intereses divergentes de los propietarios de tierra, de dinero o de un fondo mercantil. Sobre este supuesto, y únicamente sobre él, es coherente identificar el consentimiento individual (racional) y el consentimiento mayoritario (racional). Las diferencias entre los intereses individuales seguirán existiendo, pues no todo hombre racional llegará a la misma conclusión acerca de las virtudes de determinado impuesto, de modo que las decisiones racionales no serán unánimes en cada una de las propuestas; sin embargo todo hombre racional comprenderá que debe consentir en lo que resulta aceptable para la mayoría, pues sin eso no puede existir una financiación adecuada para el gobierno, ni tampoco, por tanto, una protección adecuada para la institución de la propiedad. Su voluntad racional interesada consiste en someterse a la voluntad de la mayoría de los propietarios racionales; su voluntad es la voluntad de la mayoría.

150. Gough, *op. cit.*, D. 69.

151. *Considerations*, en *Works* (1759), II, 36, 29.

152. La extensión y la diversidad del patrimonio de Locke han sido puestas en claro recientemente. En la década de 1670 poseía tierras por valor de una renta anual de 240 libras e inversiones importantes en el comercio textil, de esclavos y en otras empresas marítimas, así como capital invertido en préstamos a corto plazo y en hipotecas. En 1694 adquirió 500 libras en la primera emisión del Banco de Inglaterra; en 1699 solicitó consejo para invertir 1.500 libras que «tenía muertas». Su patrimonio, al morir, se estimó en unas 20.000 libras. M. Cranston, *John Locke, a Biography* (1957), pp. 114-115, 377, 448, 475.

La identificación por Locke de consentimiento individual y consentimiento mayoritario en materia de impuestos es solamente un caso, tal vez el más revelador, de su identificación de los dos consentimientos. Locke puede decir de todo hombre que entra en la sociedad civil «para preservar la propiedad de todos los miembros de esa sociedad tanto como sea posible» que «los juicios de la comunidad [...] son sus propios juicios, al ser hechos por él, o por su representante»¹⁵³. Locke puede decir también que cuando el pueblo, al considerar poco seguras sus propiedades bajo el gobierno de un solo hombre, creó un órgano legislativo colectivo para la conservación de la propiedad, «toda persona individual quedó sometida, al igual que los hombres más humildes, a las leyes que ella misma, como parte del poder legislativo, había establecido»¹⁵⁴.

En realidad la identificación de consentimiento individual y consentimiento mayoritario se desprende de los términos del acuerdo necesario para crear la sociedad civil. El consentimiento que debe prestar para conseguirlo *cada uno* de los individuos que desean entrar en la sociedad civil es un consentimiento a quedar vinculado por las decisiones de la mayoría «que es el *consentimiento de la mayoría*»¹⁵⁵; sin eso no podría haber sociedad. Cuando Locke demuestra que la sociedad civil exige el gobierno de la mayoría ha de distinguir entre el consentimiento individual y el consentimiento mayoritario, pero sólo para demostrar que el consentimiento individual es una exigencia imposible¹⁵⁶. Quien quiere el fin quiere también los medios; el fin es la conservación de la propiedad, y los medios son la aceptación del gobierno mayoritario como si fuera la voluntad propia: «sería una contradicción directa que alguien entrase en sociedad con otros para la seguridad y la reglamentación de la propiedad, y que las tierras que posee, cuya propiedad habrá de regularse por las leyes de la sociedad, queden fuera de la jurisdicción del gobierno al que el mismo propietario de las tierras se halla sometido»¹⁵⁷. El propietario racional tiene que consentir en el consenso mayoritario. A causa de ello es admisible identificar el consentimiento del propietario individual con el de la mayoría de los propietarios. Esto nos lleva a una cuestión todavía más amplia.

6.4. *Individualismo frente a colectivismo*

La discusión acerca de si Locke fue individualista o «colectivista», acerca de si dio la primacía a las finalidades del individuo o a las de

153. *Second Treatise*, secc. 88.

155. Secc. 96.

156. Seccs. 97-98.

154. Secc. 94.

157. Secc. 120.

la sociedad, se ilumina ahora con una luz nueva. Cuando se tiene presente el carácter fundamental del individualismo de Locke el debate se vuelve significativo. Su individualismo no consiste sólo en que mantuvo que los individuos son libres e iguales por naturaleza y que sólo pueden quedar sometidos justamente a la autoridad de otros por su propio consentimiento. Quedarse en esto es dejar de entender su significación principal, que consiste fundamentalmente en convertir al individuo en el propietario natural de su propia persona y de sus capacidades sin que deba nada por ellas a la sociedad.

☛ Semejante individualismo es necesariamente un colectivismo (en el sentido de afirmar la supremacía de la sociedad civil sobre cualquier individuo). Pues afirma una individualidad que sólo puede realizarse plenamente acumulando propiedades, y que, por tanto, nada más que pueden conseguir unos pocos y únicamente a costa de la individualidad de los demás. Para posibilitar el funcionamiento de una sociedad así, la autoridad política ha de ser superior a los individuos; de otro modo no habría garantía alguna de que las instituciones de la propiedad, esenciales para este tipo de individualismo, estuvieran adecuadamente protegidas. Los individuos que poseen los medios para realizar sus personalidades (esto es, los propietarios) no necesitan reservarse derecho alguno frente a la sociedad civil, pues la sociedad civil ha sido construida por y para ellos y es gobernada por y para ellos. Todo lo que han de hacer es insistir en que la sociedad civil, es decir, su propia mayoría, es superior a cualquier gobierno: de otro modo un gobierno determinado podría escapárseles de las manos. Locke no vacila en permitir que todos los individuos cedan a la sociedad civil todos sus derechos y poderes naturales¹⁵⁸, incluyendo específicamente todos sus bienes y toda su tierra¹⁵⁹; o, lo que viene a ser lo mismo, no vacila en ceder todos los derechos y poderes necesarios para los fines para los que se ha constituido la sociedad¹⁶⁰, siendo juez de todo la mayoría¹⁶¹. La cesión general de derechos individuales era necesaria al objeto de reunir fuerza colectiva suficiente para la protección de la propiedad. Locke podía permitirse proponerlo, porque la sociedad civil había de quedar bajo el control de los propietarios. En estas circunstancias, el individualismo podía ceder, y ceder con seguridad, al abandonarse la supremacía colectiva del estado.

La idea de que individualismo y «colectivismo» son los extremos opuestos de una escala a lo largo de la cual pueden ordenarse los

158. Seccs. 128, 136.

159. Secc. 120.

160. Seccs. 99, 129, 131.

161. Secc. 97.

estados y las teorías independientemente del estadio de desarrollo social en que aparecen es equívoca y superficial. El individualismo de Locke, el individualismo de una sociedad capitalista ascendente, no excluye la supremacía del estado sobre el individuo sino que por el contrario la exige. No se trata de que a más individualismo menos colectivismo; se trata más bien de que cuanto más completo es el individualismo más completo es el colectivismo. El mejor ejemplo de ello es la teoría de Hobbes, pero que Hobbes negara el derecho natural tradicional y no diera garantías a la propiedad frente al soberano que se autoperpetúa no encarecía, precisamente, sus opiniones ante quienes consideraban a la propiedad como el hecho social fundamental. Locke resultaba más aceptable por su ambigüedad a propósito del derecho natural y porque proporcionaba determinadas garantías a los derechos de propiedad. Cuando se ve de este modo el carácter específico del individualismo burgués del siglo XVII es innecesario buscar un compromiso entre las formulaciones individualistas y las formulaciones colectivistas de Locke; en aquellas circunstancias, se implicaban recíprocamente.

6.5. *El constitucionalismo de Locke*

También el constitucionalismo de Locke se vuelve ahora más inteligible; no es necesario quitarle importancia ni destacarlo hasta excluir todo lo demás. Se puede ver tal cual es: una defensa de los derechos de propiedad en expansión, y no una defensa de los derechos individuales frente al estado.

Que éste es el significado real de su constitucionalismo lo apunta el importante hecho de que Locke no consideraba deseable reservarle ciertos derechos al individuo frente al parlamento o el gobierno (mientras que los *levellers*, en el *Agreement of the People*, lo consideraban esencial). En el estado de Locke ningún derecho individual está protegido directamente. La única protección de que dispone el individuo frente a un gobierno arbitrario se sitúa en el derecho de la mayoría de la sociedad civil a decir que un gobierno ha perdido su confianza de actuar siempre en el sentido del bien público y nunca arbitrariamente. Locke podía presumir que esta supremacía de la mayoría era salvaguarda suficiente para los derechos de cada uno, al suponer que quienes tenían derecho a ser consultados estarían de acuerdo en un concepto del bien público consistente en definitiva en elevar al máximo la riqueza de la nación, y, por tanto (según pensaba él), el bienestar de la nación. Podía dar por sentado este acuerdo simplemente al suponer que la clase trabajadora no figuraba entre quienes tenían derecho a

ser consultados. El constitucionalismo de Locke es esencialmente una defensa de la supremacía de la propiedad; y no solamente de la propiedad del *yeoman*, sino, más específicamente, de la propiedad de aquellos para quienes la garantía de la acumulación ilimitada era de la mayor importancia.

La insistencia de Locke en que la autoridad del gobierno (del «legislativo») es limitada y delegada, dependiente del consenso de la mayoría de los contribuyentes o de una interpretación mayoritaria de la fidelidad del gobierno a esa confianza, es sólo una parte de su teoría general, y no la fundamental. Para él era necesario (y posible) elaborar limitaciones al gobierno porque previamente había desarrollado la otra parte, esto es, la subordinación total del individuo a la sociedad civil. Ambas cuestiones eran necesarias para cualquier teoría que pretendiera proteger y promover las instituciones de la propiedad, y, a través de ello, el tipo de sociedad cuya seguridad había exigido una guerra civil, una restauración y una revolución. Si en 1689 la limitación de un gobierno arbitrario resultaba inmediatamente obvia, la subordinación del individuo al estado tenía cuando menos una importancia profunda. La revolución *whig* no sólo había establecido la superioridad del parlamento sobre la monarquía sino que también había consolidado la posición de los propietarios —y especialmente la de quienes utilizaban su propiedad de un modo nuevo, como capital empleado para obtener un beneficio— por encima de la clase trabajadora¹⁶². La teoría de Locke estaba al servicio del estado *whig* en los dos aspectos.

Incidentalmente, cabe señalar que hay menos diferencia de la que han apuntado algunos autores recientes¹⁶³ entre la posición que adoptó Locke sobre la supremacía del estado en 1660 y su posición de 1689. El tratado no publicado de Locke de 1660 sobre la magistratura civil contiene algunos pasajes notablemente autoritarios, el más extremo de los cuales es la formulación del Prefacio según la cual «el *magistrado supremo* de cualquier nación que pueda crearse ha de tener necesariamente un poder *absoluto y arbitrario* sobre todas las acciones indiferentes de su pueblo»¹⁶⁴. Esto suena de manera muy distinta a su insistencia, tres décadas después, en que ni la sociedad civil

162. Cf. H. J. Habbakuk, «English Landownership, 1680-1740»: *Econ. Hist. Rev.* (febrero de 1940).

163. Gough, *op. cit.*, p. 178; Locke, *Essays on the Law of Nature*, ed. W. von Leyden (Oxford, 1954), p. 15; D. Cranston, *op. cit.*, p. 67; Locke, *Two Treatises on Government*, ed. Laslett, pp. 19-20.

164. Bodleian Library, Ms. Locke, c. 28, f. 3r.

ni gobierno alguno podían tener un poder arbitrario sobre la vida, la libertad o la propiedad de un súbdito. Pero, en realidad, el poder que concede a la autoridad civil es en ambos casos el mismo. El «poder absoluto y arbitrario» de 1660 se refiere solamente a «acciones indiferentes», esto es, a acciones que no son obligatorias ni están prohibidas por la ley natural o por la ley revelada de Dios. Respecto de tales acciones, y sólo respecto de ellas, el hombre es naturalmente libre, y por tanto sólo respecto de ellas tiene algún poder que puede ceder a la sociedad. Se trata, precisamente, del mismo poder natural limitado que el individuo, en el *Second Treatise* de Locke, tiene que ceder a la autoridad civil suprema (a la sociedad civil misma).

Se comprende la identidad, en lo esencial, de las dos formulaciones, comparando la conocida doctrina del *Second Treatise* con un pasaje del manuscrito de 1660 donde, tras sentar la premisa de que nadie tiene una libertad natural u original a partir de la ley de Dios o de la ley natural, Locke escribe:

4) Que todas las cosas no comprendidas en esa ley son por completo indiferentes, y que, respecto de ellas, el hombre es naturalmente libre, y tan dueño de su propia libertad que por contrato puede cederla a otro y dotarle de un poder sobre sus acciones cuando no hay una ley de Dios que prohíba a un hombre enajenar su libertad y obedecer a otro. Pues, por otra parte, hay una ley de Dios que impone la fidelidad y la verdad en todos los contratos justos, y que obliga al hombre, tras una cesión y un acuerdo así, a someterse a él.

5) Que suponiendo que el hombre es el propietario natural de una libertad completa, y tan dueño de sí que no debe sumisión a otro sino solamente a Dios (lo cual es la condición más libre que podemos imaginar), es sin embargo condición inalterable de la sociedad y del gobierno que todo hombre particular ha de desprenderse inevitablemente de su derecho a su libertad y confiarlo al magistrado, con un poder tan pleno sobre todas sus acciones como el que él mismo tiene, pues de otro modo sería imposible que alguien quedara sometido a los mandatos de otro al conservar la libre disposición de sí mismo y siendo dueño de una libertad igual [...] ¹⁶⁵.

Se trata exactamente de la doctrina del *Second Treatise* acerca de la medida del poder de la autoridad civil ¹⁶⁶. En ambas formulaciones los individuos ceden todo su poder natural. En ambas este poder natural está limitado a lo que permite la ley natural. Y en ambas la autoridad civil tiene un poder absoluto dentro de los límites de la

165. *Ibid.*, c. 7 ff. 1-2.

166. *Second Treatise*, seccs. 135, 136.

ley natural pero ninguno más allá de ella. En 1660 Locke calificó este poder de «absoluto y arbitrario»; en 1689 reservó el término «arbitrario» para el poder que contravenía la ley natural.

Hay, naturalmente, una importante diferencia entre las dos formulaciones en lo que respecta al *locus* del poder. En 1660 Locke estaba dispuesto a tomar en consideración una monarquía absoluta, o a un rey con el parlamento, o a la asamblea elegida de una comunidad pura, como portadores efectivos de la autoridad civil. El «magistrado» cuyo poder se afirma en el pasaje citado es definido por Locke en una nota marginal que también formula claramente sus propias preferencias:

Por magistrado entiendo el poder legislativo supremo de cualquier sociedad, sin considerar la forma de gobierno o el número de personas al que se asigna tal poder. Permítaseme decir solamente que el imborrable recuerdo de nuestras calamidades recientes, y el retorno feliz de nuestra libertad y nuestra felicidad antiguas, son pruebas suficientes para convencernos de dónde está más ventajosamente colocado el poder supremo de estas naciones, sin la ayuda de otros argumentos.

Locke, según afirma en el Prefacio, no quería «mezclarse en la cuestión de si la corona de los magistrados les ha sido dada directamente por los cielos o si les han coronado las manos de sus súbditos»¹⁶⁷; el poder del magistrado ha de ser el mismo en cualquier caso. Una comunidad no se diferencia de una monarquía absoluta por la medida del poder del magistrado:

Nadie ha de creer, en contra de lo que presumen algunos, que en una comunidad pura gozará de una parte mayor de su libertad [natural] que en una monarquía absoluta, pues el mismo poder arbitrario se halla en la una en manos de una asamblea (que actúa como una sola persona) y en la otra en manos de un monarca; de modo que cada hombre particular no tiene más poder (salvo la suma de su único voto, poco digna de consideración) de hacer leyes nuevas o de discutir las antiguas que en una monarquía; todo lo que puede hacer (y que no es más que lo que los reyes permiten a los peticionarios) es persuadir a la mayoría, que es el monarca de la comunidad¹⁶⁸.

Así, en 1660 las preferencias de Locke se inclinan por la restaurada monarquía Estuardo, a la que concedería un poder supremo, esto es, un poder absoluto dentro de los límites de la ley natural. En el

167. Bodleian Library, Ms. Locke, c. 28, f. 3r.

168. *Ibid.*, e. 7, f. 2.

Second Treatise Locke reserva la autoridad civil suprema a la sociedad civil misma; admitiría la supremacía de un rey en el parlamento pero imponiendo estrechos límites al poder del rey y siempre con la salvedad de que el pueblo pueda «eliminar o *modificar el legislativo*, cuando advierta que éste actúa contrariamente a la confianza en él depositada»¹⁶⁹.

La diferencia entre las dos posiciones no es tan grande como parece a primera vista pues en los dos casos el poder se supone supremo sólo dentro de los límites de la ley natural. Pero la diferencia, a pesar de todo, es importante, ya que sólo en el *Second Treatise* se le concede al pueblo el derecho a imponer su interpretación de la ley natural a la autoridad civil constituida. De esta diferencia, sin embargo, no se debe inferir que se produjera un cambio en los principios fundamentales de Locke. Siempre fue coherente al perseguir una autoridad civil capaz de garantizar las instituciones básicas de una sociedad de clases. En 1660 eso exigía llamar de nuevo a los Estuardo e invocar la doctrina del poder arbitrario y absoluto del magistrado en cuestiones indiferentes; en 1689, exigía la destitución de los Estuardo y la doctrina del *Second Treatise*.

Hemos visto que Locke, al introducir en los postulados del *Second Treatise* los supuestos implícitos de una diferente racionalidad de clase y de unos derechos diferenciados por clases (derivados de su comprensión de su propia sociedad), llegó a una teoría ambigua de una pertenencia diferenciada a la sociedad civil, teoría que justificaba un estado de clase a partir de postulados sobre derechos naturales individuales iguales. La ambigüedad acerca de la pertenencia a la sociedad civil ocultaba (incluso para Locke, como he apuntado) la contradicción de su individualismo, en el que la individualidad plena de algunos la producía la eliminación de la individualidad de otros. Locke no podía ser consciente de que la individualidad que preconizaba era al mismo tiempo una negación de la individualidad. Semejante consciencia no podía encontrarse en unos hombres que precisamente estaban empezando a comprender las grandes posibilidades de libertad individual contenidas en el avance de la sociedad capitalista. La contradicción estaba allí, pero para ellos era imposible verla y más imposible aún resolverla. Locke fue, en realidad la fuente del liberalismo inglés. La grandeza del liberalismo del siglo XVII reside en su afirmación del individuo racional y libre como criterio del bien social; su tragedia consiste en que esta misma afirmación era necesariamente una negación del individualismo para la mitad de la nación.

169. *Second Treatise*, secc. 149.

IV) Aunque el individuo no puede enajenar toda su propiedad sobre su propia persona, puede enajenar su capacidad para trabajar.

V) La sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles.

Eso se sigue de los supuestos formulados ya. Como el individuo solamente es humano en la medida en que es libre, y es libre sólo en la medida en que es propietario de sí mismo, la sociedad humana únicamente puede consistir en una serie de relaciones entre propietarios, esto es, en una serie de relaciones mercantiles.

La proposición V también puede aparecer en una teoría no ya como inferencia de otras proposiciones sino como el supuesto social primario o incluso único. Eso es así porque las proposiciones I a IV están contenidas en ella. La idea de relaciones mercantiles implica necesariamente la libertad individual tal como se define en II y la propiedad tal como se define en III y en IV; y el postulado de que la sociedad humana consiste en relaciones mercantiles implica necesariamente que la humanidad de un individuo es función de su libertad (proposición I).

VI) Dado que lo que hace humano a un hombre es la libertad de las voluntades ajenas, la libertad de cada individuo sólo se puede limitar justamente por unas obligaciones y reglas tales que sean necesarias para garantizar la misma libertad a los demás.

VII) La sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes, y (por tanto) para el mantenimiento de relaciones de cambio debidamente ordenadas entre individuos considerados como propietarios de sí mismos.

Estos supuestos se presentan de una forma u otra en cada una de las teorías que hemos analizado. Y del análisis se desprende que la fuerza de cada una de ellas se debe a haber incorporado esos supuestos y su debilidad a no haber tratado con algunas de sus implicaciones.

Los supuestos se hallan en Hobbes lo más clara y plenamente posible. Su modelo del hombre, como la suma de sus poderes para obtener compensaciones, reduce la esencia humana a libertad de las voluntades ajenas y a propiedad de las capacidades propias. Su modelo de sociedad, que se sigue de su modelo del hombre más el supuesto de que los poderes de cada uno se oponen a los de todos los demás, es, como hemos visto, un modelo de mercado posesivo pleno. La sociedad política cuya necesidad dedujo de estos modelos es una invención artificial, ideada para proporcionar el máximo de seguridad posible, por todos los medios, para el ejercicio de las capacidades individuales.

Para Hobbes, el modelo del individuo posesivo, con apetitos, que se mueve por sí mismo, y el modelo de la sociedad como una serie de relaciones mercantiles entre estos individuos, constituían una fuente suficiente de la obligación política. Los conceptos tradicionales de justicia, derecho natural o propósito divino le resultaban innecesarios. La obligación del individuo respecto del estado se infería de los hechos supuestos, tal como se formulaban en el modelo materialista del hombre y en el modelo mercantil de la sociedad. Estos modelos contenían los dos supuestos fácticos que Hobbes consideraba suficientes para la deducción del derecho y la obligación: igualdad de necesidad de movimiento continuado e igualdad de inseguridad debido a ser todos igualmente susceptibles de ser invadidos en la propia esfera por los demás a través del mercado. El sistema, tanto el sistema mecánico como el sistema moral, era automático y se cerraba sobre sí mismo. No necesitaba un motor exterior o un criterio de derecho externo.

He afirmado que los supuestos posesivos de mercado de Hobbes fueron los que dieron a su teoría su extraordinaria fuerza y su extrema coherencia. También he señalado que un defecto de su modelo mercantil hizo inaplicable su teoría a la sociedad posesiva de mercado. El defecto de su teoría consistió en no ver que la sociedad mercantil engendra una cohesión de clase que hace posible una autoridad política viable sin necesidad de un órgano soberano que se perpetúe a sí mismo.

Cuando pasamos a la teoría de los *levellers*, encontramos nuevamente los supuestos principales del individualismo posesivo, formulados ahora, sin embargo, de diferente manera y sin que sus implicaciones estén tan elaboradas. La esencia humana es la libertad de la voluntad ajena, y la libertad es una función de la propiedad de la propia persona: «[...] cada uno se tiene a sí mismo, de modo que tiene una propiedad suya, pues de otro modo no podría ser él mismo»¹. La sociedad política es un artificio para asegurar los derechos naturales individuales, esto es, la libertad y la propiedad individuales. Nadie puede enajenar toda la propiedad sobre su propia persona, pero todos pueden enajenar la propiedad de su trabajo; al hacerlo así se cede el propio derecho natural al voto en las elecciones pero no el derecho natural a las libertades civiles y religiosas.

La fuerza de la teoría *leveller* puede valorarse de diferentes maneras. Su atractivo para los militantes del movimiento *leveller* se puede atribuir a su insistencia en la libertad individual, tanto religiosa como

1. Citado *supra*, cap. III, p. 142.

secular, y a la habilidad con que aunaron la historia y las Escrituras para la causa de la libertad de unos hombres que estaban por debajo de las riquezas pero por encima de los pobres dependientes. Su fuerza teórica se puede atribuir en gran medida al reconocimiento realista de la posición del individuo en una sociedad mercantil. Los autores *leveller* pensaban que en su sociedad la libertad era función de lo que se posee. Consiguientemente podían hacer un vigoroso alegato moral en favor de la libertad individual al definir la libertad como la propiedad de la propia persona.

La debilidad teórica de la posición de los *levellers* se puede atribuir a que dejaron de comprender todas las implicaciones de sus supuestos posesivos individualistas, omisión atribuible, a su vez, a los límites de su visión como miembros de una clase intermedia. No comprendieron que si se convertía la libertad individual en función de la posesión, había que aceptar plenamente la sociedad mercantil. Si se insiste en que un hombre es humano solamente como único propietario de sí mismo, sólo en la medida en que es libre de todo salvo de las relaciones mercantiles, hay que convertir todos los valores morales en valores mercantiles. Los *levellers*, sin embargo, escribieron como si no hubiera diferencia alguna entre la moralidad mercantil del individualismo posesivo y la ética social cristiana también mantenida por ellos. Elaboraron, por encima del derecho individual a la propia conservación y al propio progreso, una concepción de «la sociedad humana, la cohabitación o el ser» como «el supremo bien terrestre de la humanidad», con un deber consecuente para cualquiera de trabajar por «la felicidad colectiva»². Oscilaron entre una concepción del trabajo humano como una mercancía y una concepción del mismo como parte integrante de la personalidad. Afirmaron el derecho de apropiación individual de la tierra y de los bienes, pero negaron la justicia de su consecuencia, la distribución enormemente desigual de la riqueza.

Mientras que los *levellers* trataron la estructura de clase de la sociedad del siglo XVII más seriamente que Hobbes, evitando así el error en que había incurrido este último por su descuido de la cohesión de clase, su tratamiento de las clases fue también defectuoso. Al excluir de los derechos políticos a asalariados y mendigos reconocieron una de las divisiones de clase predominantes, y al denunciar la conjura de los ricos contra ellos mismos (la clase intermedia de pequeños productores independientes) admitieron otra. Su exigencia de voz política para sí mismos era una exigencia de que se borrara la segunda línea divisoria. El supuesto implícito en ello era que cuantos

2. *Ibid.*, cap. III, pp. 157-158.

se hallaban por encima de los pobres podían tener cohesión suficiente para apoyar una autoridad política única. Pero semejante cohesión no existía y los acontecimientos habrían de encargarse de demostrarlo. Este error de los *levellers*, que aparece como un error de juicio empírico, se puede atribuir a lo impreciso de su comprensión teórica de la sociedad mercantil. No comprendieron que una sociedad mercantil posesiva coloca en posición de dependencia no solamente a los asalariados sino también a todos aquellos que carecen de una cantidad substancial de capital (cantidad que, por el funcionamiento natural del mercado, ha de ser también creciente).

La teoría de Harrington se sitúa algo al margen de las demás. Menos preocupado por el derecho y la obligación que por las uniformidades empíricas del cambio político y la estabilidad, Harrington prestó menos atención que los *levellers* a los principios morales y menos atención que Hobbes al análisis psicológico. Mientras que su preocupación por las libertades civiles y religiosas le sitúa dentro de la tradición liberal, no es un individualista tan acusado como los demás. Al trabajar principalmente mediante el análisis histórico y comparado, Harrington no parece basarse en postulados relativos a la naturaleza moral o al comportamiento del individuo. Pero, como hemos visto³, postula que todo hombre trata de conseguir poder sobre los demás, y que el poder es función de la propiedad. Harrington admitió que estos postulados eran necesarios para su teoría del equilibrio. Y si dijo muy poco sobre la naturaleza humana fue porque aceptaba plenamente el análisis de Hobbes: «Sus tratados sobre la naturaleza humana, sobre la libertad y la necesidad, son las mayores de las nuevas luces, a las que he seguido y seguiré»⁴.

Lo que más claramente nos autoriza a describir a Harrington como individualista posesivo es su supuesto de que la sociedad inglesa del siglo xvii era una sociedad posesiva de mercado. Toda su argumentación en favor de la «comunidad igual» en Inglaterra depende, según he razonado, de ese supuesto. Harrington suponía la existencia de la sociedad burguesa y aceptaba su moralidad. El comportamiento de la *gentry* y del pueblo se adecuaba a una teoría general de motivación posesiva y de acumulación. El equilibrio institucional que proponía entre la *gentry* y el pueblo podía funcionar, y la ley agraria que debía estabilizar este equilibrio sería indestructible, solamente porque ambas clases aceptaban las relaciones mercantiles que, según suponía Harrington, en lo sucesivo prevalecerían permanentemente.

3. *Ibid.*, cap. IV, pp. 163-164.

4. *Prerogative of Popular Government*, en *Works* (1771), p. 241.

Harrington no introdujo las relaciones mercantiles en la naturaleza misma del hombre, como hizo Hobbes. Pero aunque no penetró tanto como éste en la naturaleza del hombre burgués evitó el error al que Hobbes se había visto llevado por su elevado grado de abstracción. Harrington comprendía la realidad de la estructura de clase. Admitía la posibilidad de la cohesión de clase y, en realidad, construía sobre ella, cosa que no hizo Hobbes. Y evitó así el error contrario de los *levellers*: no suponía un improbable grado de cohesión entre los hombres libres más poderosos y los intermedios, pero trató en cambio de inventar un equilibrio de poder entre ellos.

La principal debilidad de la teoría de Harrington, como he apuntado, se debía a su insuficiente capacidad lógica, que le llevó a contradecirse en su utilización del principio del equilibrio. Si hubiera aguzado sus supuestos y hubiera sido más cuidadoso en sus inferencias habría podido evitar estas contradicciones. Así, podemos decir de Harrington que la fuerza teórica de su sistema residía en su reconocimiento y en su aceptación de las relaciones posesivas de mercado y de esa clase de motivación, y que su debilidad teórica estaba en que dejó de comprender plenamente o de formular claramente todos los supuestos implicados.

Con Locke volvemos de nuevo al reino de los derechos y la obligación morales derivados de la supuesta naturaleza del hombre y de la sociedad. Al igual que en el caso de Hobbes, la deducción de Locke parte del individuo y pasa a la sociedad y al estado, pero, también al igual que en el caso de Hobbes, el individuo del que parte ha sido creado ya a imagen y semejanza del hombre mercantil. Los individuos son por naturaleza igualmente libres de la autoridad ajena. La esencia humana consiste en libertad de toda relación distinta de aquella en la que el hombre entra por su propio interés. La libertad individual sólo puede ser limitada justamente por las exigencias de la libertad de los demás. El individuo es el propietario de su propia persona, por la que nada debe a la sociedad. Es libre de enajenar su capacidad para trabajar, pero no toda su persona. La sociedad es una serie de relaciones entre propietarios. La sociedad política es un artificio contractual para la protección de los propietarios y para la ordenada regulación de las relaciones entre ellos.

Los supuestos del individualismo posesivo, sin embargo, no se presentan en Locke en su estado puro. Se negó a reducir todas las relaciones sociales a las relaciones mercantiles y toda la moralidad a la moralidad del mercado. No prescindió por completo del derecho natural tradicional. Para fundamentar su obligación política utilizó tanto a Hobbes como a Hooker. Su principal debilidad teórica se

puede atribuir a su intento de combinar estas dos fuentes de moralidad y de obligación. Pero, como he apuntado, sus debilidades se pueden atribuir sobre todo a su incapacidad para superar una inconsistencia inherente a la sociedad mercantil. Una sociedad mercantil engendra una diferenciación de clases en derechos efectivos y en racionalidad, pero exige para su justificación un postulado de derechos naturales iguales y de racionalidad igual. Locke reconocía la diferenciación de su propia sociedad y la introducía en la sociedad natural. Al mismo tiempo, mantenía el postulado de los derechos iguales y la racionalidad igual. Muchas de las confusiones teoréticas de Locke, y gran parte de su atractivo práctico, se deben a esta posición ambigua. La ambigüedad se debía menos a la imperfección de su lógica que a su intento de enfrentarse con una contradicción de la sociedad mercantil de la que no era plenamente consciente. No analizó esta sociedad tan claramente como Hobbes, pero tomó en consideración un problema que éste había descuidado: las complicaciones que suscita la diferenciación en clases en una sociedad mercantil atomizada.

Tal vez sea excesivo afirmar que Locke no elaboró modelos claros del hombre y de la sociedad ni razonó a partir de ellos tan rigurosamente como Hobbes debido a que tuvo presentes esas complicaciones. Pero se puede decir que la efectiva aceptación de la teoría de Locke debe mucho a que las tuvo presentes y a que se ocupó de ellas por confusamente que fuera. Tenerlas presentes, al menos, le permitió evitar el error de Hobbes y elaborar un sistema político sin un soberano que se perpetúa a sí mismo como tal.

Al introducir en el sistema teorético de Hobbes la única modificación estructural necesaria para adecuarlo a las necesidades y a las posibilidades de una sociedad posesiva de mercado, Locke completó un edificio que descansaba sobre los seguros cimientos de Hobbes. La otra aportación de Locke, consistente en añadir a esta estructura una fachada de derecho natural tradicional, carece, por comparación, de importancia. Hizo la estructura más atractiva para el gusto de sus contemporáneos. Pero una vez cambiados los gustos, como ocurrió en el siglo XVIII, la fachada de derecho natural pudo ser eliminada, como hicieron Hume y Bentham, sin gran perjuicio para la sólida y bien construida estructura utilitaria que había debajo. Hobbes, enmendado por Locke en la cuestión del soberano que se perpetúa a sí mismo, proporcionó así la estructura principal de la teoría liberal inglesa.

Los supuestos básicos del individualismo posesivo —que el hombre es libre y humano en virtud únicamente de la propiedad de su

persona, y que la sociedad humana consiste esencialmente en una serie de relaciones mercantiles— impregnaron profundamente los fundamentos del siglo xvii. Estos supuestos fueron los que dieron su fuerza a la teoría original, pues correspondían a la realidad de la sociedad mercantil del siglo xvii. La teoría liberal moderna ha conservado los supuestos del individualismo posesivo en una medida que no siempre se comprende. Esos supuestos, sin embargo, han fracasado como fundamentos de una teoría democrático-liberal. El problema no consiste en que se hayan conservado después de haber dejado de corresponder a nuestra sociedad. Todavía corresponden a ella, y, por tanto, han de ser mantenidos. El problema de cierta teoría liberal es que no lo admite y trata de prescindir de ellos. Sin embargo el problema real consiste en que determinado cambio en la sociedad posesiva de mercado—un cambio que no modifica la validez de los supuestos individualistas posesivos, dado que es un cambio en un aspecto de la sociedad mercantil no reflejado en ellos— ha hecho imposible, por dos razones, inferir de dichos supuestos una teoría de la obligación válida.

El cambio ha consistido en el surgimiento de la articulación política de la clase obrera. No ha modificado la validez de los supuestos individualistas posesivos para las sociedades mercantiles, pues éstos reflejan o formulan la naturaleza atomizada de estas sociedades más que su naturaleza de clase. Hemos visto⁵ que una sociedad posesiva de mercado se halla necesariamente dividida en clases. Hemos visto también⁶ que una sociedad mercantil posesiva es una serie de relaciones competitivas y hostiles entre los hombres, independientemente de su clase: hace que cada uno se ocupe de lo suyo. Este segundo aspecto de la sociedad posesiva de mercado estaba y está todavía reflejado adecuadamente en los supuestos del individualismo posesivo. Los supuestos siguen siendo indispensables, pero hoy no se puede inferir de ellos un principio de obligación suficiente. Hemos de considerar ahora cómo ha ocurrido esto, y qué perspectivas le quedan a la teoría democrático-liberal.

2. EL DILEMA DEL SIGLO XX

Los supuestos del individualismo posesivo son especialmente adecuados para una sociedad posesiva de mercado pues formulan algunos hechos esenciales peculiares de esta sociedad. El individuo, en

5. *Vid. supra*, cap. II, pp. 62-63.

6. *Vid. supra*, cap. II, p. 64.

una sociedad posesiva de mercado, es humano en su calidad de propietario de su persona; su humanidad depende de su libertad de todo salvo de sus relaciones contractuales interesadas con los demás; su sociedad consiste en una serie de relaciones mercantiles. Inglaterra y otras naciones democrático-liberales modernas son todavía, en el siglo xx, sociedades posesivas de mercado. ¿Por qué, entonces, no ha de ser satisfactoria la teoría democrático-liberal justificadora, en la medida en que contiene estos supuestos? ¿Por qué la teoría individualista posesiva de la tradición utilitarista inglesa, que es esencialmente la teoría de Hobbes enmendada por Locke en la cuestión del soberano que se perpetúa a sí mismo, no ha de ser una demostración satisfactoria de la obligación política del individuo respecto del estado liberal? ¿Y por qué no ha de ser adecuada esa teoría, modificada ulteriormente como lo fue en el siglo xix con la admisión de que los asalariados son hombres libres, para el estado democrático-liberal actual? Podemos tratar mejor con estos problemas recogiendo, a partir de nuestros análisis anteriores, las condiciones por las cuales una teoría individualista posesiva puede ser una teoría adecuada de la obligación política.

He afirmado⁷ que para conseguir una teoría válida de la obligación política sin basarse en los supuestos designios de la naturaleza o en la voluntad de Dios (lo que podríamos llamar una teoría de la obligación política autónoma), es necesario postular que los individuos de que se compone la sociedad se ven o se pueden ver a sí mismos como iguales en algún aspecto más fundamental que en aquellos otros en los que son desiguales. Esta condición quedaba satisfecha en la sociedad posesiva de mercado original, desde su aparición como forma dominante en el siglo xvii hasta que llegó a su punto culminante en el siglo xix, por la aparente inevitabilidad de la sumisión de todos a las leyes del mercado. En la medida en que se está sometido a la determinación de un mercado competitivo, y en la medida en que esta subordinación aparentemente igual de los individuos a la determinación del mercado es aceptada como justa, o como inevitable, virtualmente por todos, hay una base suficiente para la sumisión racional de todos los hombres a una autoridad política que mantenga e imponga las únicas relaciones humanas ordenadamente posibles, esto es, las relaciones mercantiles.

He afirmado también⁸ que en una sociedad posesiva de mercado es necesaria una condición adicional para una teoría válida de la vinculación de un individuo a un órgano soberano que no se perpetúa a

7. *Vid. supra*, cap. II, p. 88.

8. *Vid. supra*, cap. II, pp. 98-99.

sí mismo (y de ahí para una teoría de la obligación con cualquier clase de estado liberal). Esta condición adicional es que exista una cohesión de intereses egoístas entre cuantos tienen voto para la elección del gobierno; una cohesión suficiente para contrarrestar las fuerzas centrífugas de la sociedad posesiva de mercado. Esta condición se cumplía, en el amanecer de la sociedad mercantil, por quedar limitado el voto político a una clase poseedora con cohesión suficiente para decidir periódicamente, sin caer en la anarquía, quiénes habían de tener el poder soberano. En la medida en que esta condición se cumplía, existía una base suficiente para una teoría autónoma de la sumisión del individuo a un estado liberal constitucional. Esta segunda condición, al igual que la primera, quedó satisfecha hasta mediados del siglo XIX.

Pero posteriormente ambas condiciones se dejaron de cumplir. Aunque de hecho aún predominaban las relaciones mercantiles, su inevitabilidad se veía discutida cada vez más a medida que la clase obrera industrial desarrollaba cierta consciencia de clase y se articulaba políticamente. Los hombres ya no se consideraban a sí mismos fundamentalmente iguales en una sumisión inevitable a la determinación del mercado. El desarrollo del sistema mercantil, que producía una clase que podía concebir alternativas a este mismo sistema, destruía así el hecho social (aceptación de la inevitabilidad de las relaciones mercantiles) que había satisfecho el primer requisito previo de una teoría autónoma de la obligación política.

El segundo requisito previo se vio modificado de manera parecida. Aunque la sociedad seguía dividida en clases y la clase poseedora continuaba teniendo cohesión, ésta dejó de satisfacer el requisito cuando la clase poseedora tuvo que ceder su monopolio del poder admitiendo el derecho de sufragio para el resto de la sociedad. Con el sufragio democrático no había ya garantía de cohesión entre cuantos disponían de voto político, cohesión que había proporcionado el interés de clase cuando solamente una clase había disfrutado del derecho de sufragio.

Se puede afirmar que la existencia continuada de estados democrático-liberales en sociedades posesivas de mercado, a partir de ese momento, se ha debido a la capacidad de la clase poseedora para mantener en sus manos el poder político efectivo a pesar del sufragio universal. Pero aunque esto puede bastar para mantener en funcionamiento un estado liberal, parece muy decepcionante como base adecuada para una justificación moral de la democracia liberal.

Se puede afirmar también que la existencia continuada de estados democrático-liberales en el siglo XX, después de que la cohesión

de la clase poseedora gobernante ha abierto camino a la incierta cohesión del sufragio democrático, se ha hecho posible por una especie de cohesión de clase a nivel internacional. El sufragio democrático llegó en el siglo XIX a los países capitalistas avanzados. Por aquella época estos países se hallaban, respecto de los pueblos atrasados, en una relación parecida a la relación en que se habían encontrado las clases poseedoras respecto de las no poseedoras en las sociedades mercantiles avanzadas. Pero mientras que la cohesión de una nación poseedora puede haber sido en cierto modo un sucedáneo de la cohesión anterior de la clase poseedora, también eso es una base inadecuada para una justificación moral de la democracia liberal. En todo caso, con el ascenso de los pueblos coloniales a la independencia nacional, esta base está desapareciendo rápidamente.

En el siglo XX la guerra, a veces, ha proporcionado un sucedáneo temporal para la cohesión antigua. Pero, dejando de lado que el costo de esta cohesión es un debilitamiento de las instituciones liberales, muy pocos harían descansar una justificación moral de la democracia liberal sobre la premisa de una guerra continua. En todo caso, las condiciones técnicas de la guerra son ahora tales que ésta, a escala suficiente para producir la cohesión necesaria dentro de una nación guerrera, la destruiría. Así, ninguno de los factores que, tomados conjuntamente, puede decirse que han actuado para mantener en funcionamiento los estados democrático-liberales en las sociedades posesivas de mercado, tras la desaparición de la antigua base de cohesión, ha proporcionado o puede proporcionar una teoría justificadora satisfactoria.

Véase ahora el dilema de la teoría democrático-liberal moderna: ha de seguir utilizando los supuestos del individualismo posesivo en una época en que la estructura de la sociedad mercantil no proporciona ya las condiciones necesarias para deducir una teoría válida de la obligación política a partir de estos supuestos. La teoría liberal ha de seguir utilizando los supuestos del individualismo posesivo porque son fácticamente adecuados a nuestras sociedades posesivas de mercado. Su adecuación fáctica ha sido señalada ya, pero la cuestión merece que volvamos sobre ella. En la sociedad mercantil el individuo *es* humano como propietario de su persona. Por mucho que desee serlo de otra manera, su humanidad depende de su libertad de todo salvo de sus relaciones contractuales con otros por su interés egoísta. Su sociedad consiste en una serie de relaciones mercantiles. Debido a que los supuestos son adecuados fácticamente la teoría justificadora no puede prescindir de ellos. Pero la maduración de la sociedad mercantil ha anulado esa cohesión entre quienes tienen voto político, que es

un requisito previo para la deducción de la obligación respecto de un estado liberal a partir de supuestos individualistas posesivos. No cabe escapar al dilema rechazando tales supuestos sin rechazar la sociedad mercantil, como han hecho tantos teóricos, desde John Stuart Mill hasta nuestra época, sobre la base de que esos supuestos son moralmente gravosos. Si hoy son moralmente gravosos, no por ello son menos adecuados fácticamente a nuestras sociedades posesivas de mercado. El dilema sigue en pie. O bien rechazamos los supuestos individualistas posesivos, en cuyo caso nuestra teoría es poco realista, o bien los conservamos, en cuyo caso no podemos conseguir una teoría de la obligación válida. De ello se sigue que no podemos esperar una teoría de la obligación válida para un estado democrático-liberal en una sociedad posesiva de mercado.

La cuestión de si las verdaderas relaciones de una sociedad posesiva de mercado pueden ser abandonadas o trascendidas sin abandonar las instituciones políticas liberales tropieza con dificultades. En la medida en que sea posible abandonar la sociedad mercantil cabe resolver el problema de la cohesión, que se define como la necesidad de un grado de cohesión que contrarreste las fuerzas centrífugas de las relaciones mercantiles. Pero sigue en pie el problema de encontrar un sustituto para el reconocimiento de la igualdad humana fundamental que originalmente había proporcionado la subordinación supuestamente inevitable de todos al mercado. ¿Podrá una concepción nueva de la igualdad fundamental, que sea consistente con el mantenimiento de las instituciones y de los valores democráticos, conseguir el amplio reconocimiento sin el cual, como he afirmado, no puede ser válida ninguna teoría autónoma de la obligación política?

Acaso nos consuele un tanto que no sea necesario resolver los dos problemas, el de la cohesión y el de la igualdad, en este mismo orden. La cuestión de si las relaciones posesivas mercantiles reales de un estado democrático-liberal dado pueden ser abandonadas o trascendidas se ha convertido hoy en algo de importancia secundaria. Pues se ha producido un cambio más en los hechos sociales. El mismo factor que había hecho de la guerra una fuente imposible de cohesión interna, esto es, el cambio técnico en los métodos de la guerra, ha creado una nueva igualdad de inseguridad entre los individuos; y no simplemente dentro de la nación sino en todo el mundo. La destrucción de todos los individuos es hoy una posibilidad más real y más presente que cuanto Hobbes pudo imaginar.

De ahí brota la posibilidad de una nueva obligación política racional. No podemos esperar conseguir una teoría válida de la obliga-

ción del individuo para con un solo estado nacional. Pero si simplemente postulamos el grado de discernimiento racional que siempre ha sido necesario postular para cualquier teoría moral de la obligación política, hoy puede ser posible una teoría aceptable de la obligación del individuo respecto de una autoridad política más amplia. Dado ese grado de racionalidad, el individuo interesado por egoísmo, cualesquiera que sean sus posesiones y cualquiera que sea su vinculación a una sociedad posesiva de mercado, puede ver que las relaciones de la sociedad mercantil han de satisfacer una exigencia superior: que «la sociedad humana, la cohabitación o el ser [...] ha de ser mantenida por encima de todas las cosas terrenales»⁹, por expresarlo con unas palabras de Overton que ahora adquieren un significado nuevo.

La nueva igualdad de inseguridad ha modificado pues los términos de nuestro problema. La tecnología del siglo xx ha unido, por decirlo así, a Hobbes y a los *levellers*. Los problemas planteados por el individualismo posesivo se han reducido, y acaso se puedan reducir aún más, a proporciones manipulables, aunque sólo si se identifican claramente y se relacionan adecuadamente con los cambios actuales en los hechos sociales. Estos cambios nos han arrojado nuevamente a la inseguridad hobbesiana; a una inseguridad a un nuevo nivel. La cuestión consiste ahora en saber si, en este nuevo marco, es posible enmendar nuevamente a Hobbes, y hacerlo esta vez con mayor claridad que Locke.

9. Citado *supra*, cap. III, p. 157.

APÉNDICE

CLASES SOCIALES Y CLASES DE SUFRAGIO EN INGLATERRA HACIA 1648

Las siguientes estimaciones han sido calculadas a partir de las de Gregory King sobre la población, ingresos y gastos del pueblo de Inglaterra en 1688, por estratos o clases de ocupación, junto con sus estimaciones de la población por edades, sexo y estado civil, así como los impuestos satisfechos y el consumo de bienes de determinadas clases sociales¹. Las estimaciones de King han sido sometidas a un cuidadoso escrutinio por parte de historiadores económicos y demógrafos modernos y han superado la prueba de modo notablemente satisfactorio².

Deseamos encontrar estimaciones para las siguientes clases de sufragio:

1. *Freeholders* y hombres libres de las corporaciones.
2. Cabezas de familia contribuyentes no incluidos en (1).
3. No contribuyentes no incluidos en (4).
4. Sirvientes y mendigos.

Esto nos dará la medida de cada uno de los sufragios en cuestión: el sufragio del libre propietario lo da (1); el sufragio del contribuyente lo da (1)+(2); el sufragio de los no sirvientes (1)+(2)+(3), y el sufragio universal masculino (1)+(2)+(3)+(4).

La principal estimación de King se reproduce en las páginas siguientes.

Las categorías de King, como se verá, no se pueden agrupar simplemente para dar directamente cada una de nuestras clases de sufragio. Se plan-

1. G. King, *Natural and Political Observations and Conclusions upon the State and Condition of England*, 1696, editado como apéndice a la obra de G. Chalmers *Estimate of the Comparative Strength of Great Britain...* (London, 1804). Muchas de las tablas de King están impresas (con pequeños cambios) en C. Davenant, *Essay upon the Probable Methods of Making a People Gainers in the Balance of Trade* (en Davenant, *Works*, 1771, vol. II). La presentación de Davenant es en algunos aspectos más útil que la de King, pues da algunas explicaciones sobre las fuentes y los métodos de las estimaciones de este último.

2. D. C. Coleman, «Labour in the English Economy of the Seventeenth Century»: *Econ. Hist. Rev.*, 2.^a ser., VIII (1956), p. 283, y las autoridades ahí citadas.

Esquema del ingreso y el gasto de las diversas familias de Inglaterra calculado para el año 1688³

N.º de familias	Órdenes, grados, títulos y calificaciones	Personas por familia	N.º de personas	Renta anual familiar		Renta anual por persona		Gasto anual por persona	
				£	ch.	£	ch.	£	ch.
160	Señores temporales	40	6.400	2.800	0	70	0	60	0
26	Señores espirituales	20	520	1.300	0	65	0	55	0
800	<i>Baronets</i>	16	12.800	880	0	55	0	51	0
600	Caballeros	13	7.800	650	0	50	0	46	0
3.000	<i>Esquires</i>	10	30.000	450	0	45	0	42	0
12.000	<i>Gentlemen</i>	8	96.000	280	0	35	0	32	10
5.000	Personas con cargos	8	40.000	240	0	30	0	27	0
5.000	Personas con cargos	6	30.000	120	0	20	0	18	0
2.000	Mercaderes y com. mar.	8	16.000	400	0	50	0	40	0
8.000	Mercad. y com. tierra	6	48.000	200	0	33	0	28	0
10.000	Hombres de leyes	7	70.000	140	0	20	0	17	0
2.000	Clérigos	6	12.000	60	0	10	0	9	0
8.000	Clérigos	5	40.000	45	0	9	0	8	0
40.000	<i>Freeholders</i>	7	280.000	84	0	12	0	11	0
140.000	<i>Freeholders</i>	5	700.000	50	0	10	0	9	10
150.000	Granjeros	5	750.000	44	0	8	15	8	10
16.000	Cienc. y art. liberales	5	80.000	60	0	12	0	11	10
40.000	Comerciantes y tenderos	4,5	180.000	45	0	10	0	9	10
60.000	Artesanos y mecánicos	4	240.000	40	0	10	0	9	10
5.000	Oficiales de marina	4	20.000	80	0	20	0	18	0
4.000	Oficiales del ejército	4	16.000	60	0	15	0	14	0
511.586		5,25	2.675.520	67	0	

<i>N.º de familias</i>	<i>Órdenes, grados, títulos y calificaciones</i>	<i>Personas por familia</i>	<i>N.º de personas</i>	<i>Renta anual familiar</i>	<i>Renta anual por persona</i>	<i>Gasto anual por persona</i>
50.000	Simple mariners	3	150.000	£ ch. 20 0	£ ch. 7 0	£ ch. 7 10
364.000	Trab. y serv. fuera casa	3,5	1.275.000	15 0	4 10	4 12
400.000	Cottagers y pobres	3,25	1.300.000	6 10	2 0	2 5
35.000	Soldados rasos	2	70.000	14 0	7 0	7 10
849.000	Vagabundos	3,25	2.795.000 30.000	10 10	2 0	3 0
849.000		3,25	2.825.000	10 10

Así, el total general es:

511.586	Incrementan la riqueza del reino	5,25	2.675.520	67 0
849.000	Hacen descender la riqueza del reino	3,25	2.825.000	10 10
1.360.586	Totales netos	..	5.500.520	32 0

3. King, en Chalmers, *op. cit.*, pp. 48-49. Tres de las columnas de King y algunos de sus totales han sido omitidos por no ser necesarios para nuestros propósitos.

tean, en primer lugar, algunos problemas de definición; por ejemplo: entre sus categorías figuran «gente trabajadora y sirvientes de fuera de la casa» y «*cottagers* y pobres»; ¿han de figurar todos ellos en nuestra clase de «sirvientes y mendigos»? Respecto de otras categorías hay menos un problema de definición que un problema de supuestos arbitrarios: por ejemplo, ¿qué proporciones de las categorías de funcionarios, comerciantes e industriales de King se ha de suponer que son *libres propietarios*, contribuyentes no *libres propietarios* y no contribuyentes? También hemos de efectuar la conversión de las familias a una sub-clase separada, la de los sirvientes que viven en los establecimientos de sus amos. Una vez distribuidas las categorías de King en nuestras cuatro clases de sufragio, hay que hacer todavía otros dos cálculos. Lo que tenemos en muchas clases de sufragio es el número de «familias»; estas cifras han de ser convertidas al número de varones mayores de 21 años. Y dado que las estimaciones corresponden al año 1688, será deseable convertir los totales para tener en cuenta el crecimiento de la población entre 1648 y 1688.

Resulta útil empezar con un cálculo de la clase de sufragio de los «sirvientes y mendigos».

Clase 4: Sirvientes y mendigos

a) Sirvientes

El término «sirviente», en la Inglaterra del siglo xvii, designaba a todo aquel que trabajaba para un patrono a cambio de salarios, ya se tratara de salario a destajo o por tiempo, y tanto si se empleaba por un día, una semana o un año⁴. Los derechos y obligaciones de los sirvientes estaban definidos por leyes, y los salarios se determinaban de vez en cuando con considerable detalle por estimaciones judiciales; su lugar en la economía era señalado por diversos autores económicos de la época⁵.

4. El famoso estatuto de artífices mecánicos, 5 Eliz., c. 4, 1563, se elaboró en términos que pueden apuntar una distinción entre «sirvientes» (secc. 7) y «artesanos o trabajadores que se alquilan por salarios al día o a la semana» (secc. 9), aunque la sección 11 los agrupa juntos como «sirvientes, trabajadores y artesanos, sea por año, por día o de otra manera», y como «los mencionados artífices, artesanos, mozos de labranza o cualquier otro trabajador o sirviente». Pero cualquiera que fuera la intención del estatuto, por las fuentes citadas en las cuatro notas siguientes está claro que «sirvientes», en el uso del siglo xvii, no excluía a los «trabajadores» o a otros empleados por menos de un año.

5. Para las estimaciones de salario, cf., por ejemplo, G. Unwin, *Studies in Economic History*, ed. Tawney, 1927, p. 296 (salarios a destajo de categorías específicas de sirvientes en la industria textil en 1630); para un ejemplo de numerosos sirvientes empleados por un tejedor con salario a destajo en 1615, Unwin, *op. cit.*, p. 292; para los autores económicos del siglo xvii, cf., por ejemplo, A. Yarranton, *England's Improvement by Sea and Land* (London, 1677), pp. 124-125, 127, 132, 164-171, 179-188; T. Firmin, *Some Proposals for the Employment of the Poor* (London, 1681), pp. 9, 45; J. Carey, *Essay on the State of England* (Bristol, 1695), p. 161.

El grupo más numeroso era el de los *servants in husbandry*, empleados de labranza que iban desde los capataces y labradores cualificados a los *plain labourers in husbandry* (mozos de labranza) y a las mujeres «de faenas y trabajo fuera de la casa»⁶. No era infrecuente que incluso el *yeoman* más modesto tuviera uno o dos de estos sirvientes, y los más prósperos empleaban a varios; tradicionalmente se tomaban por un año, pero una proporción creciente empezó a ser empleada por períodos más breves, con un jornal diario⁷. En la industria, los sirvientes eran un grupo mayor. A partir de los jornaleros cualificados, constituían una parte importante de la fuerza productiva. Empleados por el período de un año o menos, y pagados por tiempos o a destajo, trabajaban para una amplia gama de patronos, desde las grandes empresas textiles a los artesanos individuales⁸.

Por tanto, dado que el uso de «sirvientes» del siglo xvii incluía a todas las clases de asalariados —jornaleros y trabajadores a destajo, así como empleados por años— puede parecer que toda la categoría de King de «gente trabajadora y empleados de fuera de la casa» cae dentro del concepto *leveller* de «sirvientes».

Sin embargo es necesario tener en cuenta una posible disparidad. Se puede afirmar que no toda la categoría de «gente trabajadora y empleados de fuera de la casa» de King corresponde al concepto *leveller* de «sirvientes» porque algunas de las «gentes trabajadoras» podían ser *cottagers* que sólo de manera intermitente trabajaban a cambio de un salario, de modo que no dependían de sus patronos tanto como los sirvientes contratados regularmente; recuérdese que el criterio de los *levellers* para los «sirvientes» era la dependencia de la voluntad ajena. Ha de observarse, por tanto, que en primer lugar esos jornaleros intermitentes probablemente no figuran entre la «gente trabajadora y sirvientes de fuera de la casa» de King, sino entre *sus* «*cottagers* y pobres» (véase más adelante); y, en segundo lugar, que los jornaleros intermitentes no debían ser lo bastante independientes económicamente para merecer mayor consideración política por parte de los *levellers* que los empleados por años⁹.

Parece, pues, que toda la categoría «gente trabajadora y sirvientes de fuera de la casa» cae dentro del significado de sirvientes de los *levellers*.

Para calcular la extensión de la clase de los sirvientes hemos de añadir a la gente trabajadora y sirvientes de fuera de la casa de King los sirvientes de dentro de la casa. La distinción del siglo xvii de sirvientes de dentro y de fuera de la casa es bastante clara. Los mozos de labranza, como en muchas ramas de la industria, vivían corrientemente en la casa (que generalmente era

6. M. Campbell, *The English Yeoman under Elizabeth and the Early Stuarts* (New Haven, 1942), ap. III, p. 398.

7. Campbell, *op. cit.*, pp. 212-214.

8. Unwin y los autores económicos de la época citados en la nota 5.

9. Cf. la descripción de Coleman de la fuerza de trabajo rural desempleada como un «ejército laboral de reserva» si es que hay alguno: *Econ. Hist. Review*, 2.^a ser., VIII/3, p. 289.

también el establecimiento de trabajo) del patrono hasta que se casaban, y luego vivían fuera de ella.

El número de sirvientes de dentro de la casa en la industria, la agricultura y el servicio doméstico puede obtenerse de dos de las tablas de King.

En la tabla III¹⁰, King da el número de 560.000 «sirvientes», 260.000 de los cuales son varones. De la clasificación empleada en esta tabla se puede inferir que son de dentro de la casa, no de fuera. Pues la clasificación es por casas, y las clases son «maridos y mujeres, viudos, viudas, niños, sirvientes, transeúntes y personas solas». Los sirvientes de fuera de la casa debían estar casados en su mayoría, y por tanto se clasificarían en «maridos y mujeres». Esta inferencia no es segura. Sin embargo, se ve apoyada por un cálculo hecho a partir de la principal tabla de King, el «Esquema del ingreso y el gasto de las diversas familias de Inglaterra», reproducida anteriormente. En esa tabla los sirvientes de dentro de la casa están claramente incluidos en las familias, que van de un número de personas de 40 a 4 para las clases que están por encima de la línea de la pobreza.

El número de sirvientes de dentro de la casa, incluyendo a los aprendices, en las casas de los niveles superiores al de los pobres, se puede calcular sustrayendo del número total de los moradores de esas casas un número estimado correspondiente a los miembros de la familia propiamente dicha. Hay que hacer algunas suposiciones acerca del número de hijos, de solteros y de viudos en estas familias; estas suposiciones se pueden establecer en gran parte, aunque no por completo, sobre la base de la Tabla III de King y de su Tabla IV¹¹, que da una distribución por edades y sexos y ciertas cifras sobre el estado civil. Un cálculo basado en supuestos que parecen razonables y coherentes da un total de sirvientes de dentro de la casa de 540.000 personas¹².

Esto se acerca lo bastante a la cifra de sirvientes de la Tabla III de King para apoyar nuestra interpretación de «sirvientes» en la Tabla III como sirvientes de dentro de la casa. Frente a ello, sin embargo, las dos cifras parecen más bien bajas. Pues el número total de familias de todos los estratos que emplean a sirvientes es de 511.586, lo cual significa una media muy poco superior a un sirviente de dentro de la casa (de cualquier edad y sexo) en todos los hogares potencialmente capaces de dar empleo.

Utilizando la cifra de 560.000 sirvientes de dentro de la casa de King, 260.000 de los cuales son varones, hay que hacer una deducción para determinar el número de sirvientes varones de dentro de la casa en edad de votar (de 21 años en adelante). La cifra de 260.000, aunque no incluye a los niños, sí incluye a aprendices y sirvientes de menos de 21 años. En las cifras de King

10. King, en Chalmers, *op. cit.*, p. 39.

11. *Ibid.*, p. 40.

12. Se diría que al variar los supuestos, manteniéndose todavía dentro de los límites de la probabilidad, se puede obtener un total superior a los 600.000 o algo por debajo de los 500.000. No es necesario reproducir los cálculos aquí; basta señalar que dan resultados acordes con la cifra de King en la Tabla III.

no hay una indicación clara de cuál puede ser la proporción del total de sirvientes de dentro de la casa¹³, y las demás pruebas de la misma época dan variaciones tan amplias según los oficios y las localidades que no pueden servir de base para una estimación general. Pero la proporción de varones empleados en la agricultura y la industria juntas, incluyendo a los aprendices, por debajo de los 21 años, difícilmente parece que fuera inferior al 50%. Si, por tanto, deducimos la mitad, el total de sirvientes varones de dentro de la casa de más de 21 años es de unas 130.000 personas.

Conversión de las «familias» en hombres mayores de 21 años. Solamente ahora, tras haber estimado el número de sirvientes varones de dentro de la casa de más de 21 años, podemos buscar una base para convertir el número de «familias» de cualquier clase en cifras de hombres de más de 21 años. Pues tan pronto como los sirvientes varones de dentro de la casa de más de 21 años se trasladan de las familias de King a una subclase separada, se pone de manifiesto que no podemos suponer que todas las familias de King estén encabezadas por un hombre de más de 21 años. Pues este supuesto conduciría a la existencia de 1.360.586 cabezas de familia, más 130.000 sirvientes de dentro de la casa, más la proporción de «vagabundos» que son varones adultos, a los cuales podemos estimar, conservadoramente, en 10.000 personas, lo cual da un total de 1.500.586. Pero la Tabla IV de King da un número total de hombres de más de 21 años (y una distribución por edad y sexo de toda la población) de 1.300.000¹⁴. De ello se sigue que el número de hombres mayores de 21 años, en las familias propiamente dichas, esto es, dejando aparte a los sirvientes de dentro de la casa, ha de ser inferior en 200.000 personas al número total de familias. En otras palabras: 200.000 (o más) familias no están encabezadas por (no contienen, de hecho, aparte de los sirvientes) un hombre de más de 21 años. Esta cifra no es sorprendente, pues King, en la Tabla III, estima en 240.000 el número de viudas¹⁵, y hay algunos hogares encabezados por célibes¹⁶. Podemos suponer, por tanto, que de 1.360.586 familias, unas 200.000 (aproximadamente la séptima parte del

13. Para el conjunto de la población masculina el grupo de edad comprendido entre los 16 y los 21 años incluía el 18% del grupo de edad de los 21 años en adelante (King, Tabla IV); el porcentaje para la clase de los sirvientes de dentro de la casa es presumiblemente mayor, dado que todos los aprendices (que estarían principalmente en el grupo de edad comprendido entre los 16 y los 21 años) se incluyen en la categoría de sirvientes de dentro de la casa. La única indicación adicional es que la edad media de los sirvientes de dentro de la casa es de 27 años (Tabla IV), lo cual acaso es coherente con que algo más de la mitad de los sirvientes de dentro de la casa estuviera por debajo de los 21 años.

14. King, en Chalmers, *op. cit.*, p. 40. Su «de más de 21 años» parece indicar a los que habían cumplido 21 años.

15. *Ibid.*, p. 39. Cf. las observaciones de Yarranton sobre la dificultad que tenían las viudas con hijos para casarse de nuevo, incluso cuando poseían alguna propiedad (A. Yarranton, *England's Improvement* [1677], pp. 165-166, 167, 168, 172).

16. En la tabulación de King para la ciudad de Gloucester, el número de célibes que mantenían casa era el 4,7% del número de cabezas de familia (King en Chalmers, *op. cit.*, pp. 70-71).

total) no incluían varón adulto alguno¹⁷ (salvo los sirvientes de dentro de la casa). De ahí que, para reducir el número de familias al número de varones adultos, tengamos que sustraer un séptimo.

No es necesario hacer este cálculo para cada una de las categorías de King, sino sólo para cada una de las clases en que tenemos que reagrupar sus categorías para nuestras finalidades relativas al sufragio. Aplicaremos la misma reducción de la séptima parte a cada una de estas clases (con algunas excepciones que se señalarán): ello exige el supuesto arbitrario de que cada clase contenía la misma proporción de viudas y célibes entre los cabezas de familia, pero la diferencia que se conseguiría modificando este supuesto no sería importante.

Podemos completar ahora nuestra estimación del número de sirvientes varones adultos. Los sirvientes varones adultos de dentro de la casa han sido estimados ya en 130.000. Para conseguir el número de sirvientes de fuera de la casa partimos de las 364.000 familias de «gente trabajadora y sirvientes de fuera de la casa» y los convertimos al número de varones adultos haciendo la reducción de un séptimo; esto nos da 312.000 varones adultos. A continuación tomamos a los «marineros corrientes» de King, pues eran asalariados¹⁸. Sin embargo, aunque hemos supuesto que todos los sirvientes varones adultos de fuera de la casa tenían más de 21 años, no podemos hacer la misma suposición respecto de los marineros¹⁹. Supondremos arbitrariamente que 13.000 de los 50.000 simples marineros de King estaban por debajo de los 21 años²⁰. Tenemos así 37.000 marineros varones adultos asalariados.

También adscribimos a la clase de los sirvientes los «soldados rasos» de King. Ordinariamente no tendrían que ser descritos como sirvientes, pero sus salarios y sus gastos los colocan en esta clase más que en la clase superior. Para nuestro cálculo carece de importancia si algunos de los 35.000 soldados de King tenían sufragio en su tiempo, pues tendremos que hacer una estimación especial del número de soldados en 1648²¹. Las 35.000 «familias» de soldados de King pueden reducirse en el séptimo²² habitual dando un total de 30.000 adultos varones soldados.

17. Por brevedad, en lo sucesivo se empleará «adulto» para designar a los que han cumplido 21 años.

18. Davenant, II, 201. Presumiblemente esto incluye tanto a los marineros de la armada como a los marinos mercantes a quienes Davenant menciona particularmente; ambos pueden ser tratados como asalariados.

19. Suponemos que cada una de las familias de marineros estaba encabezada por un varón, esto es, que las viudas de marinero cabezas de familia estaban incluidas, en las categorías de King, entre los sirvientes de fuera de la casa, *cottagers* y pobres.

20. El supuesto de que la cuarta parte aproximadamente de los simples marineros estaban por debajo de los 21 años, aunque arbitrario, no deja de ser razonable. Un ajuste de esta magnitud da el total estimado de varones de 21 años en adelante, calculado a partir de la tabla principal de King, de aproximadamente la misma magnitud (1.300.000) que su total de la Tabla IV.

21. *Vid. infra*, pp. 285-286.

22. Al igual que en el caso de los marineros, suponemos que las «familias» de soldados estaban encabezadas por un varón aunque debe dejarse cierto margen para los que no lle-

El total de sirvientes de fuera de la casa varones adultos es así de 379.000. Tenemos por tanto 130.000 sirvientes de dentro de la casa y 379.000 de fuera: un total de 509.000 sirvientes varones adultos.

b) Mendigos y pobres

Todavía tenemos que considerar la categoría de «los que piden limosna», o mendigos. En sus discusiones de exclusiones del sufragio, los *levellers* hablaban indiferentemente de «los que piden limosna»²³ y de «mendigos»²⁴, y en algún lugar de «quienes piden limosna de puerta en puerta»²⁵. Las razones formuladas por los *levellers* para excluir del sufragio a los mendigos (que estos hombres dependían de la voluntad de otros y temerían desagradarles) se aplican a quienes recibían caridad públicamente de la parroquia o estaban en asilos todavía más claramente que a los mendigos trashumantes, pues las familias que estaban a cargo de la parroquia se caracterizaban notoriamente como dependientes. Consiguientemente, incluiremos en nuestra estimación a los mendigos vagabundos y a los *cottagers* y pobres, de King, que eran una carga para la parroquia.

King calculaba solamente en 30.000 el número de los «vagabundos» individuales, incluyendo a «chalanes, cacharreros, trajinantes, gitanos, ladronzuelos y mendigos»²⁶. Tal vez se pueda calcular que 10.000 de ellos eran mendigos varones adultos.

El número de quienes estaban a cargo de la parroquia era mucho mayor. King, en su tabla principal, presenta como categoría única a 400.000 familias de «*cottagers* y pobres». Esta cifra, según sabemos por la descripción de Davenant del cálculo de King, se consiguió deduciendo de los 554.631 *cottagers* a todos los que tenían tierra y a todos aquellos que «se ganaban la vida y no eran una carga para la parroquia»²⁷. Las 400.000 familias de *cottagers* y pobres de King incluyen, por tanto, solamente a quienes no «se ganaban la vida», eran «una carga para la parroquia», «viven principalmente de otros» y «no consiguen por sí mismos la mayor parte de lo necesario para su subsistencia»²⁸. Naturalmente, no se debe inferir que estos *cottagers* subsistieran solamente de caridad. Los rurales podían tener una o dos bestias y ciertos derechos sobre las tierras comunales, y algunos de ellos ejercían alguna in-

gaban a los 21 años de edad. La reducción de una séptima parte solamente, en vez de un cuarto como en el caso de los marineros, se puede justificar con la suposición de que para los jóvenes el mar era una ocupación asalariada más atractiva que el ejército.

23. Por ejemplo, debates de Putney, en A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty* (1938), pp. 82-83; Segundo *Agreement*, *ibid.*, p. 357; Tercer *Agreement*, en D. M. Wolfe, *Leveller Manifestoes* (1944), n. 401.

24. Por ejemplo *Letter* del 11 de noviembre de 1647, en Woodhouse, *op. cit.*, p. 452; *The Grand Design* (8 de diciembre de 1647); *Petition* de 18 enero 1648, en Wolfe, *Leveller Manifestoes*, p. 269.

25. Debates de Putney, en Woodhouse, *op. cit.*, p. 83.

26. King, en Chalmers, *op. cit.*, p. 36

27. Davenant, *Works*, II, pp. 203-204.

28. *Ibid.*, pp. 203, 205.

dustria en sus chozas o se empleaban intermitentemente como jornaleros²⁹; pero Davenant dice claramente que todas estas familias eran una carga para la parroquia³⁰. Y aunque algunos asalariados vivían en *cottages* y a veces podían ser una carga para la parroquia, ninguno se incluye por partida doble en la tabla de King: un hombre podía ser descrito como trabajador o como *cottager*, pero es incluido sólo como una de las dos cosas, no como las dos.

Las 400.000 familias de *cottagers* y pobres, por tanto, han de ser consideradas todas dependientes en cierta medida de la parroquia. Y pocas dudas puede haber de que se trata de las personas a las que King describe, en otras tres tablas, como que «piden limosna». En una estimación del consumo anual de carne presenta a «440.000 familias que viven de limosna»³¹. En un cálculo de la capitación anual de Guillermo I y María presenta a 600.000 personas (hombres y mujeres, no niños) como «que reciben limosna»³²; de éstas, unas 300.000 podían ser hombres. En un cálculo del producto del impuesto sobre casas y ventanas de 1696 presenta 330.000 casas (del total de 1.300.000 casas habitadas) excusadas del impuesto por habitarlas «quienes viven de caridad»³³. El orden de magnitud de estas cifras, y el hecho de que al menos una se basa en el impuesto sobre casas y ventanas, pone en claro que las «personas que piden limosna» de King no son las que habitan en asilos (cuyo número total se da en otra tabla³⁴ como de sólo 13.400 personas, hombres y mujeres), sino que se trata, en substancia, de los «*cottagers* y pobres».

Podemos aceptar por tanto la cifra de 400.000 familias de *cottagers* y pobres de King como correspondiente en general al número de familias que vivían de limosna. No se puede suponer que estas «familias» contenían 400.000 hombres de más de 21 años, pues en la categoría de «*cottagers* y pobres», como en otras categorías de la estimación general de King, hay que dejar un margen para «familias» encabezadas por viudos. Dejando el mismo margen que para otras categorías (un séptimo), obtenemos una cifra de 343.000 hombres de más de 21 años en la categoría de «*cottagers* y pobres» que viven de caridad.

Si añadimos ahora los 10.000 mendigos vagabundos varones estimados a estos 343.000 hombres que viven de la caridad, tenemos un total de 353.000 hombres de 21 años o más en la categoría de mendigos y pobres.

Resumen: sirvientes y mendigos

Añadiendo ahora los 509.000 sirvientes varones de más de 21 años, el total de sirvientes y mendigos varones de más de 21 años es de 862.000 personas.

29. *Ibid.*, 201

30. Cf. G. M. Trevelyan, *English Social History*, 1946, p. 274; los *cottagers* y pobres de King «representan, según podemos suponer, a los que trataban de ser independientes de los salarios, y, de acuerdo con King, su intento constituía un mal negocio».

31. King, *op. cit.*, en Chalmers, p. 55

32. *Ibid.*, p. 57.

33. *Ibid.*, p. 59

34. *Ibid.*, p. 73.

Clases 1, 2 y 3

La extensión de las demás clases de sufragio se puede estimar con menos dificultades. Se trata simplemente de distribuir entre estas clases de sufragio a los hombres que en las categorías de King están por encima de la línea de la pobreza, esto es, a aquellos que «incrementan la riqueza del reino». Es preciso hacer algunas suposiciones sobre las proporciones en que algunas de las categorías de King han de ser distribuidas entre las clases de sufragio. Los supuestos que se formulan más abajo no son los únicos posibles, pero el uso de supuestos alternativos consistentes con lo que sabemos de la estructura social y económica de la época no modificaría substancialmente el orden de magnitud de las tres clases de sufragio.

Clase 1. *Freeholders* y hombres libres de las corporaciones

Suponemos que todos los miembros de los estratos de King, desde los pares hacia abajo, hasta «mercaderes y comerciantes marítimos», inclusive, entran dentro de esta clase. Suman 28.500 familias. Aparte de éstas, King clasifica a otras 180.000 familias como «*freeholders*». Suponemos además que la mitad de los miembros de los estratos inferiores eran *freeholders* u hombres libres de las corporaciones: comerciantes y mercaderes por tierra, entendidos en ciencias y artes liberales, comerciantes y tenderos, artesanos y artífices mecánicos, oficiales del ejército y la marina; esto nos da otras 66.000 familias dentro de esta clase. El número total de familias asignado a la clase 1 es así de 275.000. De éstas, damos las seis séptimas partes como número de los varones adultos, esto es, 235.700 personas.

Clase 2. Cabezas de familia contribuyentes no incluidos en la Clase 1

Asignamos a esta clase los «agricultores» de King, cuyo número es de 150.000 familias. Dado que los agricultores de King y sus *freeholders* son categorías mutuamente excluyentes, sus agricultores son todos los arrendatarios que no son *freeholders* (y no urbanos). Hemos supuesto que esta categoría la componen I) los *copyholders*, y II) los *leaseholders* por años y por años o generaciones, esto es, las dos categorías de poseedores de tierras agrícolas descritas en el texto como excluidas del sufragio del libre propietario (*freeholder*) de Putney. En otras palabras, hemos supuesto que tanto King como los participantes en el debate de Putney siguieron la distinción legal establecida entre *freeholders* y *non-freeholders* y el uso legal tal como lo define Blackstone respecto de los *copyholders*³⁵. Como esta suposición puede ser discutida, hemos de señalar las consecuencias de otras suposiciones posibles.

1) Si King incluyó a los «*free copyholders*» entre sus *freeholders* (mientras que, como hemos visto, los participantes en el debate de Putney probablemente no lo hicieron), sería necesario trasladar el número de los *free*

35. Vid. *supra*, cap. III, p. 116.

copyholders de nuestra clase 1 a la clase 2. Es muy posible que King lo hiciera, pues, como hemos visto, no había una regla segura acerca de si y en qué respecto estos *free copyholders* o *customary freeholders* contaban como *freeholders*. No hay modo de calcular su número. De ser importante, aumentaría de manera significativa la disparidad entre el sufragio del libre propietario (*freeholder*) y el sufragio del contribuyente.

Cabe considerar otras tres suposiciones posibles, aunque ninguna de ellas es tan probable como la que se acaba de discutir, pues se refieren a la posición de los arrendatarios de por vida o por varias generaciones, y por años o generaciones, sobre lo cual no existía ninguna incertidumbre legal.

2) Si King, en contra del uso legal, trató a los arrendatarios de por vida o por generaciones como *non-freeholders*, tenemos dos posibilidades: a) que los participantes en los debates de Putney los trataran también como *non-freeholders*, en cuyo caso nuestras estimaciones no se ven afectadas; b) que los trataran como *freeholders*, en cuyo caso habría que trasladar el número estimado de la clase 2 a la clase 1. Esto reduciría la disparidad entre el sufragio del libre propietario y el sufragio del contribuyente, pero no sabemos en qué medida.

3) Si King, en contra del uso legal, trató a los arrendatarios por años o generaciones como *freeholders*, tenemos dos posibilidades: a) si los participantes en el debate de Putney los trataron como *freeholders* (lo cual es muy posible, pues el arrendatario por 99 años o tres generaciones tenía tanta seguridad como el libre propietario corriente, y la seguridad de la posesión era el criterio principal utilizado por Cromwell e Ireton para la concesión del sufragio), nuestras estimaciones no resultan afectadas; b) si los participantes en el debate de Putney los trataron como *non-freeholders*, habría que trasladar la cifra de éstos de nuestra clase 1 a la clase 2, aumentando así la disparidad entre los sufragios del libre propietario y del contribuyente, pero tampoco sabemos en qué número.

4) Si King trató a los arrendatarios por años o generaciones como *non-freeholders* y los participantes en el debate de Putney los trataron como *freeholders* sería necesario trasladar su número de nuestra clase 1 a la clase 2, reduciendo así la disparidad entre ambas clases de sufragio.

En suma: de estas cuatro suposiciones posibles, la más probable (la primera) aumentaría las dimensiones de nuestra clase 1 y reduciría la clase 2; las otras tres suposiciones o bien afectan a nuestras estimaciones o, en un caso, tienen la misma consecuencia que la primera, y la contraria en las otras dos. Pero ninguna de estas cuatro suposiciones parece más probable que la que hemos hecho. Por consiguiente, dejamos a todos los agricultores de King en la clase de los *non-freeholders*.

Suponemos que la mitad de los mercaderes y comerciantes por tierra, los entendidos en ciencias y artes liberales y los oficiales de marina y del ejército caen dentro de esta clase, sumando 16.500 familias. También colocamos en esta clase a los hombres de leyes y clérigos, que son 20.000³⁶.

36. Vid. *infra*, Nota S, p. 295.

Suponemos también dentro de ella a la cuarta parte de los tenderos, comerciantes, artesanos y artífices mecánicos que son 25.000 familias. El número total de familias asignadas a la clase 2 es de 211.500. El número de varones adultos, de 181.300.

Clase 3. No contribuyentes no incluidos en la clase 4

Suponemos incluidos en la clase 3 a la cuarta parte de los tenderos, artesanos, comerciantes y artífices mecánicos, que son 25.000 familias. El número de varones adultos es de 21.400.

El supuesto de que éstos —y solamente éstos— han de ser colocados en la clase 3 puede parecer arbitrario. Para justificarlo cabe apuntar dos consideraciones:

1) Los «comerciantes y tenderos, artesanos y artífices mecánicos» de King eran todos productores o comerciantes independientes; los jornaleros y otros asalariados no estaban en esta categoría, sino en alguna de las categorías de sirvientes. Así, parece razonable suponer que solamente una cuarta parte de estos hombres no eran hombres libres de las corporaciones ni contribuyentes.

2) La asignación de más de la cuarta parte de los comerciantes, tenderos, artesanos y artífices mecánicos a la clase de los no contribuyentes parecería demasiado elevada por lo que sabemos del número total de familias no contribuyentes. No tenemos cifras exactas del número de familias que mantenían una casa pero no pagaban contribuciones. Sin embargo la estimación de King del monto de los impuestos sobre casas y ventanas da algunas indicaciones. De 1.300.000 casas habitadas, reconocía que 330.000 no pagaban impuesto alguno porque quienes las habitaban recibían caridad, y otras 380.000 no pagaban impuestos por estar habitadas por «quienes no pagan a la iglesia ni a los pobres»³⁷. Estas cifras se refieren a casas, algunas de las cuales pueden haber albergado a más de una familia. Aunque estas cifras no están del todo de acuerdo con la distribución de estas familias por encima y por debajo de la línea de pobreza en la tabla principal de King, apuntan que el número total de familias no contribuyentes era poco más que suficiente para equivaler a todas las familias de asalariados que mantenían casa y de personas que vivían de limosnas.

Se puede señalar por último que, incluso si, a pesar de estas consideraciones, atribuimos a la clase 3 el doble de hombres del que le hemos atribuido, las proporciones entre esta clase y las demás no se verían modificadas de manera significativa, y la proporción entre el sufragio C y los demás se vería todavía menos alterada³⁸.

37. King, en Chalmers, *op. cit.*, p. 59.

38. La clase 3 aumentaría de 21.400 a 42.800; la clase 2 se reduciría de 181.300 a 159.500, y las clases 1 y 4 seguirían igual. El sufragio C permanecería sin cambios (438.000); el sufragio B se reduciría de 417.000 a 395.600; los sufragios A y D seguirían igual.

Conversión de las estimaciones de 1688 a 1648

Tras haber convertido las cifras de «familias» de King en cifras relativas a varones adultos, y distribuido éstas entre las clases de sufragio que nos ocupan, tenemos ahora las estimaciones de las dimensiones de las clases de sufragio de 1688:

Clase 1. Libres propietarios (<i>freeholders</i>) y hombres libres de las corporaciones	235.700
Clase 2. Cabezas de familia contribuyentes no incluidos en 1	181.300
Clase 3. No contribuyentes no incluidos en 4	21.400
Clase 4. Sirvientes y mendigos	862.000
Total	1.300.400 ³⁹

Ahora es deseable convertir estas estimaciones en estimaciones relativas a la población de 1648. Supondremos que no se produjo cambio significativo alguno de la población en estratos en los 40 años que median entre 1648 y 1688. Sin embargo, hubo un cambio importante en la distribución entre nuestras cuatro clases de sufragio: en 1647-1648 el ejército era considerablemente mayor que en 1688, y puesto que todos los soldados del ejército parlamentario de 1647-1648 estaban incluidos en el sufragio *leveller*⁴⁰, aquellos soldados que, como civiles, habrían estado incluidos en la clase 4 han de ser elevados a una clase de sufragio superior. A la vista de esto, es necesario convertir nuestras estimaciones para 1688, que de otro modo hubieran sido aceptadas plausiblemente como indicación suficiente de las proporciones entre las clases de sufragio, a una base de población correspondiente a 1648.

Mientras que el crecimiento de la población en la Inglaterra del siglo XVII fue desigual, se puede suponer que el crecimiento neto entre 1648 y 1688 fue aproximadamente del 10%. Reduciremos de acuerdo con ello cada una de las cuatro estimaciones en el 10%. Tenemos así:

<i>Clases de sufragio</i>	1688 varones adultos	1648 varones adultos (sin calibrar el ejército)
1. <i>Freeholders</i> , etc.	235.700	212.100
2. Contribuyentes no incluidos en 1	181.300	163.200
3. No contribuyentes no incl. en 4	21.400	19.300
4. Sirvientes y mendigos	862.000	775.800
Totales:	1.300.400	1.170.400

39. El total de varones de más de 21 años es 1.300.000 en la Tabla IV de King.

40. *Vid. infra*, Nota K, p. 292.

Podemos hacer ahora el necesario reajuste para el ejército. El número de hombres de los ejércitos parlamentarios en la década de 1640 varió a tenor de las exigencias de las Guerras Civiles. En 1645 era de 60.000 a 70.000 hombres, de los cuales 22.000 estaban en el *New Model Army*⁴¹. Tras la primera Guerra Civil, algunas de las fuerzas fueron disueltas y otras se mezclaron bajo el mando único de Fairfax; en la época del debate de Putney el ejército podía sumar unos 32.000 hombres⁴². En 1648, durante la segunda Guerra Civil, se reclutaron más; en marzo de 1649 había en el ejército unas 47.000 personas⁴³. El ejército, en el momento de las reivindicaciones de derecho de sufragio de los *Agreements* Segundo y Tercero (diciembre de 1648 y mayo de 1649) debía sumar al menos 45.000 hombres.

Podemos estimar en números redondos la proporción de soldados que, como civiles, habrían quedado incluidos en la clase de sirvientes o mendigos. El *New Model Army* se componía originalmente de 6.600 hombres de caballería, 1.000 dragones y 14.000 infantes⁴⁴. La caballería y los dragones eran voluntarios y vivían como gentilhombres: puede presumirse que todos ellos estaban en las clases del libre propietario o del contribuyente. La infantería, más de la mitad de la cual era de reclutamiento forzoso, era en gran parte analfabeta⁴⁵; no parece excesivo suponer que tres cuartas partes de ella (esto es, justamente algo menos de la mitad del ejército) procedía de la clase de los asalariados y mendigos y la otra cuarta parte de la clase de los no contribuyentes. Si suponemos que el ejército ampliado de 1648 seguía en general la misma proporción que el *New Model Army* original tenemos que unos 22.100 soldados de los 45.000 hombres procedían de la clase de los sirvientes o mendigos⁴⁶. La distribución de todo el ejército por clases civiles se estima pues como sigue:

Clases 1 y 2. <i>Freeholders</i> y contribuyentes	15.500
Clase 3. No contribuyentes no incluidos en 4	7.400
Clase 4. Sirvientes y mendigos	22.100
Total	45.000

La distribución estimada de toda la población masculina adulta aparece ahora como sigue:

41. C. H. Firth, *Cromwell's Army* (1902), pp. 33, 34.

42. Calculando que el *New Model Army* tenía 22.000 hombres y el ejército del norte 10.000 (Firth, *op. cit.*, p. 34).

43. Firth, *op. cit.*, pp. 34-35.

44. Firth y Davies, *Regimental History of Cromwell's Army*, I, pp. XVII-XVIII.

45. Firth, *Cromwell's Army*, p. 40.

46. Esta proporción puede parecer demasiado elevada, aunque es muy inferior a la proporción de toda la población dentro de esa clase. Podemos dar una proporción más baja, pero hacerlo incrementaría el número de soldados de la clase de sufragio 3 hasta un punto que difícilmente podría estar de acuerdo con el de hombres de la clase 3 respecto de la población en su conjunto.

Clase 1. <i>Freeholders</i> y hombres libres de las corporaciones	212.100, de los cuales	8.500 son soldados
Clase 2. Contribuyentes no incluidos en 1	163.200,	7.000
Clase 3. No contribuyentes no incluidos en 4	19.300,	7.400
Clase 4. Sirvientes y mendigos	775.800,	22.100
Totales	1.170.400,	45.000

Ahora debemos trasladar a la clase 3 los 22.100 soldados cuya situación civil correspondía a la clase 4. La distribución resultante de la población adulta masculina de 1648 entre las clases de sufragio es como sigue:

Clase 1. <i>Freeholders</i> y hombres libres de las corporaciones	212.100
Clase 2. Contribuyentes no incluidos en 1	163.200
Clase 3. No contribuyentes no incluidos en 4, más soldados originalmente en 4	41.400
Clase 4. Sirvientes y mendigos, menos soldados originalmente en 4	753.700
Total	1.170.400

Los totales agregados de las cuatro especies de sufragio que se hallaban en disputa en la literatura *leveller* son así los siguientes:

A. Sufragio del libre propietario	212.000
B. Sufragio del contribuyente	375.300
C. Sufragio de los no sirvientes	416.700
D. Sufragio universal masculino	1.170.400

NOTA A. 1. *The Elements of Law Natural and Politics*, que circuló en forma de manuscrito en 1640, fue publicado en 1650 en forma de dos tratados (*Human Nature*, y *De Corpore Politico*), editados y publicados con su título original por F. Tönnies, Cambridge, 1928 (las referencias remiten a la edición de Tönnies, citada como *Elements*).

2. *De Cive*, 1642, de la que se publicó una versión inglesa en 1651 con el título de *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*; el texto inglés de los *Rudiments* de 1651 ha sido publicado con el título de *De Cive or The Citizen* por S. P. Lamprecht, New York, 1949 (las referencias remiten a la edición Lamprecht, citada como *Rudiments* [pero sólo en las notas a pie de página; en el cuerpo del texto se ha empleado el título *De Cive*, por el que es comúnmente conocida la obra en la filosofía política española. (N. del T.)).

3. *Leviathan*, 1651 (las referencias remiten a la edición de W. G. Pogson Smith, Oxford, 1929) [existe una reimpresión de 1962 (N. del T.)].

NOTA B. Si usamos el concepto altamente abstracto de los economistas de «los poderes de un hombre» podemos construir un modelo de economía perfectamente competitiva en la que algunos hombres no poseen tierra o capital alguno, y mostrar que la relación salarial no implica transferencia ninguna de parte de los poderes del asalariado, pues éstos quedarían definidos excluyendo todo acceso al capital o a la tierra. En un modelo así se puede demostrar que los salarios son iguales al producto marginal neto del trabajo, aunque, naturalmente, el producto marginal neto del trabajo no guarda una relación fija con la cantidad de energía y de destreza aportada por el trabajo sino que varía en función de la relación de la oferta de trabajo con la oferta de capital y de tierra. Incluso en el modelo económico, con la definición estricta de los poderes, puede haber una cesión (superior a lo que es una cesión según nuestra definición de los poderes) si se hace más laxo el supuesto de la competencia perfecta. La mayor cesión de poderes se deriva de la competencia imperfecta entre compradores de trabajo que puede derivarse de que los compradores sean menos que los vendedores; siendo menos, pueden proceder a un acuerdo tácito y convencional según el cual no con-

tratarán por encima de determinada tasa de salarios o no aceptarán menos de determinado precio por su tierra y por su capital, obteniendo así una parte mayor del producto del que sería posible de otro modo.

NOTA C. Por ejemplo T. Nagel, «Hobbes on Obligation»: *Philosophical Review*, LXVIII (1959), pp. 68-83. Nagel sostiene que Hobbes derivó la obligación del interés egoísta, pero que cometió un error al llamarla, como la llamó, obligación moral: «No se puede llamar obligación moral a algo que en principio nunca entra en conflicto con el interés egoísta» (p. 74). Sin embargo, aceptando esta proposición y aceptando también que la obligación de Hobbes se deriva sólo del interés egoísta, de ello no se sigue que no se pueda calificar de obligación moral. Pues, según la concepción de Hobbes, el interés de cada uno contiene su propia contradicción: el interés egoísta a corto plazo entra en conflicto con el interés egoísta a largo plazo. De ahí que la obligación derivada del interés egoísta a largo plazo puede estar en conflicto, en principio, con el interés egoísta a corto plazo.

NOTA D. No está claro lo que quería decir Hobbes con sus referencias a Dios como autor de la ley natural. Pero incluso el más acérrimo defensor de la opinión de que Hobbes pretendía probablemente basar la obligación en los premios y castigos divinos o en la voluntad divina concede que el sistema de Hobbes puede basarse en «un cuerpo de derecho natural que sustenta su propia autoridad», y que «eso hace innecesario introducir el papel de Dios en la teoría política de Hobbes» (H. Warrender, en *Political Studies* VIII [1960], 49). Cf. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 311, donde las interpretaciones basadas en la voluntad divina o en las recompensas divinas son presentadas como «carentes de consecuencias significativas para la deducción de los deberes de los hombres, salvo que ponen fin formalmente a la escala de la autoridad».

NOTA E. Se puede pensar que hay un camino intermedio: una sociedad en la que los hombres reconozcan una desigualdad jerárquica sin que nadie pretenda tener una superioridad *ilimitada*. Eso satisfaría la condición: si nadie pretende una superioridad ilimitada, todos pueden estar moralmente vinculados. Pero resulta difícil concebir una sociedad en la que todos admitan que los hombres son desiguales en algún aspecto de importancia social superior, pero en la que algunos hombres no pretendan tener una superioridad ilimitada, esto es, una sociedad en la que todos los hombres acepten límites finitos a la superioridad que pueden pretender por razones de desigualdad factual. Cabe pensar que un sistema jerárquico funcional, como un sistema feudal idealizado, satisface estas exigencias, pero esos sistemas, de hecho, se han basado siempre en postulados (y sanciones) sobrenaturales para sus moralidades diferenciadas.

NOTA F. Firth, que interpreta el Primer *Agreement* y la posición *leveller* en el debate de Putney como una reivindicación del sufragio universal masculino (*vid.* la nota 1 del capítulo III), cita también la exclusión *leveller* durante el debate (*Clarke Papers*, I, p. LI), pero no advierte incoherencia alguna; Gardiner, *loc. cit.*; F. P. Gooch, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, 1898, ed. Laski, 1927, señala la exclusión (p. 131), pero luego se refiere a ella como «su plan de sufragio universal masculino» (p. 132); T. C. Pease, *The Leveller Movement*, 1916, dice que el resultado del debate de Putney sobre el sufragio fue que los *levellers* «defendieron la proposición del sufragio universal» (p. 224), mientras que la proposición defendida era el sufragio para todos salvo sirvientes y mendigos [carta del 11 de noviembre de 1647, en Woodhouse, *op. cit.*, p. 452]; Woodhouse, *op. cit.*, describe esta misma votación como una resolución en favor del sufragio universal masculino (p. 29), y se refiere al *Agreement* como si estipulara el sufragio universal (p. 71); D. W. Petegorsky, *Left-wing Democracy in the English Civil War*, 1940, se refiere a la exigencia *leveller* de sufragio universal (pp. 96, 116, 118) pese a admitir que «los asalariados [...] habían de ser excluidos del esquema de sufragio universal que propugnaban» (p. 109); D. M. Wolfe, *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, 1944, describe la votación al final de los debates de Putney como una votación sobre el sufragio universal masculino (p. 61); cita la *Petition* de enero de 1648 como reivindicatoria del sufragio universal masculino (p. 260), aunque el texto de la *Petition* (p. 269) excluye a sirvientes y mendigos; interpreta el Primer *Agreement* como reivindicación del sufragio universal masculino (pp. 14, 235), y describe *A New Engagement, or, Manifesto*, del 3 de agosto de 1648, como una propuesta de sufragio universal masculino (p. 80), aunque el texto dice sólo «que el pueblo estará igualmente proporcionado para la elección de sus diputados»; M. Ashley, *John Wildman, Plotter and Postmaster* (1947), se refiere al Primer *Agreement* como favorable al sufragio universal masculino (p. 36), describe la votación de Putney como una aceptación del «principio *leveller* del sufragio universal masculino» (p. 43), y la *Petition* de enero de 1648 como excluyente de mendigos y criminales, sin señalar la exclusión de los sirvientes; Pérez Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution*, 1954, presenta a los *levellers* como defensores del sufragio universal masculino (pp. 30, 31), sin señalar la exclusión de sirvientes y mendigos en el Tercer *Agreement* y en el debate de Putney (pp. 36, 37).

NOTA G. E. Bernstein, *Cromwell and Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution* (1930, publicado originalmente en alemán en 1895), interpreta la posición *leveller* en los debates de Putney como favorable al sufragio universal (p. 68 n.) y atribuye a los *levellers* haber defendido «los intereses políticos de la clase obrera de su tiempo y del futuro» (p. 86). Señala la exclusión de sirvientes y mendigos en los *Agreements* Segundo y Tercero y la reconcilia con su interpretación de los principios de los *levellers* diciendo que los jornaleros «se hallaban generalmente en la fase de transición entre el aprendiz y el maestro» y que «la extensión del sufragio

a los trabajadores agrícolas habría reforzado, en las circunstancias de entonces, al partido reaccionario» (p. 87). Aunque hay que conceder cierto peso a estas dos razones, no dan una explicación satisfactoria. Los *levellers* eran fanáticos por principio y si hubieran adoptado plenamente el principio del sufragio universal difícilmente lo habrían negado a los jornaleros agrícolas por razones tan pragmáticas. M. A. Gibb, *John Lilburne, the Leveller, a Christian Democrat* (1947), presenta en general una visión de sufragio universal (pp. 15, 139, 208), y describe la votación de Putney como relativa a «la propuesta del sufragio universal» (p. 209), pese a señalar la exclusión de los asalariados por el Tercer *Agreement*. Da una explicación parecida a la de Bernstein de «este alejamiento aparente de los ideales *leveller*» (p. 271); sin embargo, una explicación que da por supuesto que se alejaron de sus ideales marra la cuestión.

NOTA H. W. Shenk, *The Concern for Social Justice in the Puritan Revolution* (1948), advierte un cambio entre 1647, cuando los *levellers* «parecen haber propugnado un sufragio universal masculino incualificado», y 1648, cuando excluyeron a mendigos y asalariados. Cita, para esta exclusión, el Segundo *Agreement*, sin mencionar su ulterior exclusión de los no contribuyentes; da una explicación de las tomas de posición de los *levellers* en términos pragmáticos y concluye que «dada la teoría *leveller*, se puede suponer que estas restricciones habían de ser sólo temporales» (p. 40, n. 48). La explicación y el supuesto se aplican posiblemente a la exclusión que no menciona (los no contribuyentes), pero no a la que menciona (mendigos y sirvientes), propuesta continuadamente por los *levellers* al menos desde el 29 de octubre de 1647 hasta el final de sus publicaciones. F. D. Wormuth, *The Origins of Modern Constitutionalism* (1949) presenta a los *levellers* como defensores del sufragio universal masculino (pp. 75 y 79), describe la votación de Putney como relativa a éste (p. 81), señala que el Segundo *Agreement* excluía a mendigos, asalariados y no contribuyentes y dice que el Tercer *Agreement* restauró el sufragio universal masculino (pp. 83-84). J. Frank, *The Levellers* (1955), los presenta como defensores del sufragio universal masculino al menos desde octubre de 1646 (pp. 94, 123, 133, 151) hasta el Segundo *Agreement*, e interpreta como un compromiso la amplia exclusión contenida en éste (pp. 176-177); menciona sin comentarios la exclusión de sirvientes y pobres en el Tercer *Agreement* (p. 206).

NOTA I. Al parecer, los *levellers* jamás propugnaron el sufragio femenino. Gibb, *op. cit.*, p. 174, llama la atención sobre el hecho de que Lilburne, en su *The Freemans Freedom Vindicated*, 16-19 de junio de 1646 (en Woodhouse, *op. cit.*, pp. 317-318), pretendía que «todos y cada uno de los hombres y mujeres individuales» eran «por naturaleza todos iguales y semejantes en poder dignidad, autoridad y majestad, y ninguno de ellos tiene por naturaleza autoridad, dominio o poder magistral alguno sobre otro», salvo «por mutuo acuerdo o consentimiento». Gibb infiere de ello que la mujer tenía derechos políticos en pie de igualdad con el hombre. Pero una cosa no

se sigue de la otra, y Lilburne no hacía esta inferencia. Todo lo que se sigue de eso es que se presume que tanto los hombres como las mujeres han de prestar su consentimiento a la institución del gobierno, y que este consenso ha de ser «dado, derivado o supuesto [...] para el bien y la comodidad de todos, y no para perjuicio, lesión o daño de nadie». Esto cubriría fácilmente una supuesta cesión de autoridad de las mujeres a sus maridos. La propia mujer de Lilburne, aunque se mostró muy activa en su defensa; siempre supeditó a su marido sus opiniones y decisiones políticas, y parece que ambos lo consideraban justo y natural. La *Petition of Women leveller*, del 5 de mayo de 1649 (en Woodhouse, *op. cit.*, pp. 367-368), a la que también se refiere Gibb, afirma la igualdad espiritual de hombres y mujeres y su interés igual en las libertades y garantías contenidas en las leyes (esto es, las libertades civiles), pero no reclama derechos políticos iguales. (La misma demanda de exención de procedimientos legales arbitrarios para hombres y mujeres se formula en la *Petition* de los *levellers* de marzo de 1647, en Wolfe, *op. cit.*, p. 136.) Parece que más bien que los *levellers*, hombres y mujeres, dieron por supuesto que las mujeres habían autorizado a sus maridos a ejercitar sus derechos políticos. Y en una época en que la relación de empleo típica todavía se consideraba similar a una relación familiar no parecería un postulado extraordinario una supuesta cesión de autoridad análoga del sirviente al patrono. Es, al parecer, el postulado de Petty en el debate de Putney; los sirvientes «están incluidos en sus amos» (Woodhouse, *op. cit.*, p. 83, citado *supra*, p. 126).

NOTA J. La redistribución en proporción a las respectivas tasas de los condados no sólo es consistente con cualquier amplitud del sufragio sino que fue propuesta realmente, junto con el más restringido sufragio del libre propietario, por Ireton en el debate de Putney (Woodhouse, *op. cit.*, p. 83), y fue propugnada por los *levellers* en *The Case of the Army* (en virtud de su aceptación de tres de las estipulaciones de la *Declaration* del 14 de junio; Haller y Davies, *op. cit.*, pp. 77, 61) junto con el sufragio del no sirviente, como he afirmado. El hecho de que dos meses después, en el Primer *Agreement*, los *levellers* propusieran una redistribución proporcional a la población no significa que modificaran su posición respecto de la amplitud del sufragio. Ireton y Cromwell, como hemos visto, se atuvieron a esta cláusula del Primer *Agreement* en el debate de Putney, pero al hacerlo se representaron equivocadamente por partida doble la posición *leveller*: primero al sugerir que la anterior redistribución de la población según las tasas implicaba un sufragio de propietarios (lo cual, ciertamente, no se planteaba así en *The Case of Army*), y, en segundo lugar, al sugerir que la redistribución de acuerdo con la población implicaba un sufragio universal masculino (lo cual tampoco era cierto, sobre la base de las formulaciones de exclusión de los *levellers* durante el debate de Putney).

NOTA K. Parece que los *levellers* dieron por supuesto el derecho de los soldados a un sufragio parlamentario a lo largo de todo el debate de Putney:

cf. Buff-Coat, *i.e.* Everard (Woodhouse, *op. cit.*, p. 7), Sexby (*op. cit.*, pp. 69-70) y Rainborough (*op. cit.*, p. 71). Presumiblemente también hay que atribuir a los *levellers* la recomendación de sufragio del informe del Comité del Ejército del 30 de octubre de 1647, según el cual «todos los ingleses nacidos libres, o personas convertidas en ciudadanos libres de Inglaterra, que hayan servido al Parlamento en la última guerra por las libertades del reino, y que estuvieran al servicio de éste con anterioridad al 14 de junio de 1645 [...] serán admitidos a tener voto en dichas elecciones [...] aunque por otros aspectos no satisfagan los requisitos» (Woodhouse, *op. cit.*, p. 450). El comité incluía a Rainborough y a Sexby, así como a Cromwell e Ireton. La admisión de los soldados no cualificados por otras razones parece una concesión por parte de los jefes militares, pero no una concesión importante: la recomendación principal, respecto de la cual esta otra era un *addendum* deseado dejaba a la Cámara de los Comunes la determinación de los requisitos del sufragio «de modo que se amplíe la libertad común tanto como sea posible, con la debida atención a la igualdad (¿equidad?) y al fin de la constitución presente en este punto». El voto aprobado al final del debate de Putney tal como lo cita la *Letter from Several Agitators* (Woodhouse, *op. cit.*, p. 452), se refería a la propuesta «Que todos los soldados y demás si no son sirvientes o mendigos» tengan derecho al voto. Como la *Letter* fue dirigida a todos los soldados, y el voto se presentaba como una victoria para «nuestra libertad natural», la proposición sólo podía significar que todos los soldados, y todos los civiles que no eran sirvientes ni mendigos, tendrían derecho a voto.

NOTA L. Por ejemplo, Rainborough en Putney (Woodhouse, *op. cit.*, p. 53); Lilburne, *Free-man's Freedom Vindicated* (*ibid.*, p. 317). Es dudoso si los *levellers* pensaban que este derecho era aplicable también a los «incluidos en sus amos». La idea de contrato social nunca se formuló claramente. Lilburne se refería frecuentemente a una «máxima de la naturaleza» según la cual ningún hombre puede ser obligado sin su consentimiento, y la utilizó para justificar indiscriminadamente a) el derecho de todos a ser parte en el contrato o cesión de confianza que diera poderes a un gobierno, y b) el derecho de todos a escoger a los legisladores. La utilizó en este último sentido en *Rash Oaths Unwarrantable* (*vid. supra*, cap. III, 3.3) donde, como hemos visto, sólo podía significar «todo hombre libre». La utilizó (principalmente) en el primer sentido en *Regall Tyrannie discovered* (enero de 1647): «La Razón me dice que no debo tener ley alguna impuesta por encima de mí sin mi consentimiento [...] la Razón me dice que ninguna Soberanía se puede ejercer justamente, ni puede estar un derecho impuesto justamente, sino lo que se acepta por el consentimiento común, en lo que está incluido todo individuo [...]» (p. 10); y «[...] es una máxima de la Naturaleza y de la Razón que no se puede coartar a ningún hombre sin su consentimiento y que es una absoluta Tiranía, para cualquiera, imponer un Derecho a un Pueblo que no lo ha escogido ni le ha dado su confianza para hacer leyes [...]» (p. 46). Lilburne identifica «mi consentimiento» con «el consentimiento común, en lo

que está incluido todo individuo»; los que ya están «incluidos en sus amos» pueden así quedar incluidos en el consentimiento político de un cambio. Cf. el razonamiento de la *Petition*, *supra*, p. 127.

NOTA M. *Oceana*, pp. 99, 154; *Prerogative*, pp. 243, 247. No está claro qué idea se hacía Harrington de las dimensiones de la población de Inglaterra. En la *Prerogative*, p. 247, habla de un millón de padres de familia, lo cual parece incluir tanto a trabajadores como a ciudadanos. Se trata de una estimación razonable, no muy alejada de la cifra de Gregory King de un millón y un tercio de «familias» como total de todas las clases en 1688. En *Oceana*, p. 154, el número de hombres de más de 18 años se cifra en un millón, aparentemente cabezas de familia, pero no está claro si se pretendía incluir a los «sirvientes» o no. Pues aquí se llega al total de un millón a partir del número de varones «mayores» (de 30 años en adelante) y «jóvenes» (de 18 a 30 años) inscritos «en la lista anual», lo cual parece significar ciudadanos, no sirvientes; pero inmediatamente utiliza la cifra de un millón como incluyente de los jornaleros. En el *Art of Lawgiving*, p. 403, habla de Inglaterra como de una comunidad de «500.000 hombres o más», y el contexto implica, aunque no claramente, que se trata de hombres situados por encima del nivel de los sirvientes. En general parece probable que pensara que había unos 500.000 varones adultos ciudadanos y un número igual de sirvientes varones. Esto tampoco dista mucho de la estimación de King (*vid. supra*, pp. 272, 274).

NOTA N. Laslett, en la Introducción a su edición de los *Two Treatises of Government*, de Locke, pese a aceptar que Locke «está completamente dispuesto a contemplar la apropiación continua o permanente del producto del trabajo de un hombre por otro», apunta que sería «una interpretación excesiva decir que un hombre puede vender su trabajo en el sentido de la propensión [*sic*] a trabajar» (p. 104). Lo que se vende en un contrato de trabajo es la capacidad de trabajo de un hombre. El «servicio que emprende» (la expresión es de Locke) es sin duda de especie limitada —el peón panadero no emprende el trabajo de un mozo de labranza— y puede estar limitado en su cantidad, pero lo que se vende es el trabajo futuro de un hombre, o su supuesta capacidad para realizar en el futuro el trabajo para el que el patrono le ha contratado. Siendo alienable el trabajo del hombre, se sigue de ello que Locke separa vida y trabajo: *vid. supra*, capítulo V, 2.4.

NOTA O. Los artículos de fe son esencialmente que hay una vida futura y que sólo puede haber salvación creyendo que Cristo fue resucitado para ser el divino salvador de la humanidad. Locke afirma que esto es una idea clara, la cual, junto con los milagros, puede ser comprendida fácilmente por la persona inculta en términos de su experiencia corriente: «curar al enfermo, devolver la vista a un ciego con una palabra, resucitar y ser resucitado de la muerte, son cuestiones de hecho que se pueden concebir sin dificultad, y que quien hace estas cosas las puede hacer con la ayuda del poder divino. Estas

cuestiones están al nivel de la comprensión ordinaria: quien puede distinguir entre enfermo y sano, lisiado y entero, vivo y muerto, puede comprender esta doctrina» (*ibid.*, II, 580).

NOTA P. Laslett (Locke, *Two Treatises of Government*, Introduction, p. 105), al citar la sección III como un obstáculo para toda interpretación de Locke como teórico esencialmente burgués, no ha comprendido esto. Cabe mencionar también las restantes dificultades que advierte Laslett para esta interpretación. Su observación de que es necesario explicar todas las formulaciones de Locke sobre el origen y las limitaciones de la propiedad ha sido suficientemente respondida, espero, en la sección 2.3, *supra*. Su formulación de que es preciso ignorar todo lo que dice Locke sobre la «regulación» de la propiedad es doblemente curiosa. En primer lugar, si hay que asegurar la propiedad de alguien y el derecho a adquirir la propiedad, entonces se ha de «regular» todo, como arguye explícitamente Locke (*Second Treatise*, secc. 120). Pero seguramente Laslett piensa aquí que Locke «se queja de las complicadas regulaciones de su época 'mercantilista' en términos de los derechos de propiedad» (p. 104). Locke, naturalmente, era mercantilista. Pero ello es perfectamente coherente con que fuera partidario de la empresa capitalista y de la apropiación ilimitada capitalista. El derecho a la apropiación capitalista no implica la ausencia de una regulación estatal de tipo mercantilista; por el contrario, puede exigirla: *vid. supra.*, cap. II. Finalmente, en lo relativo a la insistencia de Locke en que las obligaciones de la ley natural se mantienen en la sociedad, no es necesario negar que Locke interpretaba que eso era aplicable a la propiedad. Por el contrario, a causa de que quería aplicarlas a la propiedad, se preocupó en grado sumo por mostrar que la apropiación ilimitada no era contraria a la ley natural y que era posible en el estado de naturaleza (*vid. supra*, pp. 201 s. y 215 s.). Charles H. Monson, Jr., parece haber caído en el mismo error en lo que respecta a la regulación de la propiedad. «Simplemente es falso —escribe (*Political Studies*, VI, 2 [1958], 125)— que Locke sancione la apropiación ilimitada y los derechos de propiedad inalienables». Naturalmente, Locke no sanciona «derechos de propiedad inalienables»; nadie dice que lo haga. El individuo de Locke, al prestar su consenso a la sociedad civil, consiente en las regulaciones estatales de la propiedad como un modo de asegurar la suya. Pero esto no pone en cuestión un derecho a una apropiación cuantitativamente ilimitada. La apropiación ilimitada capitalista, como he mostrado, *exige* la jurisdicción estatal sobre la propiedad, y es coherente con un alto grado de interferencia estatal en la propiedad individual.

NOTA Q. Sección 21. Este pasaje no figura en la edición de la Everyman Library de los *Treatises* (ed. W. S. Carpenter), ni tampoco en la edición Appleton-Century del *Second Treatise* y la *Letter Concerning Toleration* (ed. C. L. Sherman, New York, 1937). Estas ediciones siguen en este punto una impresión de la primera edición de los *Treatises* que no contiene ninguna sección 21, y cada una de ellas ha cubierto arbitrariamente la deficiencia

dividiendo otra sección en dos (Sherman divide la sección 20; Carpenter divide la sección 36, de modo que todas las secciones, de la 21 a la 35, están mal numeradas en la edición de Everyman) [así ocurre también, por ejemplo, en la traducción castellana del *Segundo Tratado* de A. Lázaro Ros (N. del T.)]. Los detalles de las dos impresiones de la primera edición de Locke y de su tratamiento por los editores modernos los ofrece P. Laslett, «The 1690 Edition of Locke's *Two Treatises of Government: Two States*»: *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, IV (1952), pp. 341-347.

NOTA R. Cox, *Locke on War and Peace* (1960), arguye con fuerza que la verdadera posición de Locke era la segunda; que Locke adoptó la primera posición al comienzo del *Second Treatise* para no «ofender la opinión heredada» de sus lectores, y que, tras haber comenzado disfrazando su verdadera opinión, emprende un «cambio gradual, pero precisamente ordenado» y «consigue, discreta pero sistemáticamente, invertir gradualmente» la imagen inicial del estado de naturaleza (pp. 72-73, 76). La inversión no es tan gradual como apunta Cox, pues Locke contradice su versión agradable del estado de naturaleza ya en la sección 21. Pero la dificultad real de la interpretación de Cox está en que Locke *necesitaba* las dos versiones del estado de naturaleza (como he señalado) para apoyar sus conclusiones. Me sigue pareciendo más probable, por tanto, que Locke sostuvo auténticamente ambas visiones sin ser consciente de su inconsistencia.

NOTA S. Los 10.000 hombres de leyes han sido asignados a la clase 2, y las 10.000 «personas con cargos» a la clase 1; cada grupo se puede dividir igualmente entre las dos clases. Acaso hubiera sido necesario omitir por completo del cálculo a los clérigos, pues es dudoso que en 1648 tuvieran derecho de sufragio. Mientras los impuestos a pagar por el clero fueron votados por asamblea (*Convocation*), hasta el comienzo de la Guerra Civil, y de nuevo, por un breve período, tras la Restauración, los clérigos carecieron de sufragio parlamentario. En 1663, por un acuerdo entre el arzobispo Sheldon y lord Clarendon, se resolvió que en lo sucesivo los beneficios de la iglesia estarían sujetos a imposición como bienes temporales, «a consecuencia de lo cual [...] el clero beneficiado inferior ha votado constantemente para elegir miembros de la cámara de los comunes» (Burnet, *History of His Own Time*, ed. 1823, I, 240). Muchos clérigos «votaron en la primera elección posterior a la Restauración; y por un Acta aprobada en la sesión de 1664-1665 [16 y 17 Car. II, c. I], que señaló impuestos a los clérigos en común con los laicos, se confirmó su propio estatuto como electores para el Parlamento» (Porritt, *The Unreformed House of Commons*, 1903, I, 3). Pero sólo a partir de 1663 renunció el clero al derecho de señalar sus propios impuestos; desde el comienzo de la Guerra Civil hasta 1660, el clero «bien por sumisión voluntaria, deseo de popularidad o por desear delegados que le representaran, tenía sus beneficios sujetos a impuestos como los laicos en los susodichos parlamentos» (L. Echard, citado en A. Browning (ed.), *English Historical Documents 1660-1714*, p. 416). Así, es muy posible que el

clero no estuviera descualificado para el sufragio parlamentario durante el período de la Guerra Civil.

NOTA T. El cálculo más sencillo del número de asalariados a tiempo completo es como sigue: 260.000 sirvientes varones de dentro de la casa (Tabla III de King), 364.000 («familias» de) personas trabajadoras y sirvientes de fuera de la casa, 50.000 («familias» de) simples marineros, 35.000 («familias» de) soldados rasos (todo procede de la tabla principal de King, reproducida anteriormente); total, 709.000. Esto es el 45% de los 1.578.000 varones de más de 16 años (Tabla IV de King). Otros cálculos, realizados utilizando los totales de la tabla principal de King y aceptando la existencia de algunas familias sin cabeza de familia varón, dan resultados que oscilan entre el 43% y el 45%. Si se añaden los 400.000 *cottagers*, la proporción es superior a los dos tercios.

NOTA U. En el capítulo «Servants and Labourers in 17th Century England», de mi obra *Democratic Theory, Essays in Retrieval* (Oxford, 1973) se encuentra más documentación relativa al uso de «sirviente» en el inglés del siglo XVII para denotar a todo asalariado.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS Y EDICIONES CITADAS

1. *Obras del siglo XVII*

1. *Harrington*

Las referencias remiten siempre a *Oceana and Other Works*, London, 1771.

2. *Hobbes*

Behemoth or the Long Parliament, ed. F. Tönnies, London, 1889.

De Cive, vid. *Philosophical Rudiments*.

Decameron Physiologicum, en *English Works*, ed. Molesworth, London, 1839-1845, vol. VII.

Elements of Law Natural and Politic, ed. F. Tönnies, Cambridge, 1928.

Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body, en *English Works*, ed. Molesworth, vol. I.

Leviathan, ed. W. G. Pogson Smith, Oxford, 1929.

Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. Esta versión inglesa (1651) de la latina *De Cive* (1642), ha sido publicada con el título de *De Cive or The Citizen*, ed. S. P. Lamprecht, New York, 1949. Las referencias a esta edición en notas a pié de página se citan como *Rudiments* [en el cuerpo del texto castellano aparece como *De Cive* (N. del T.)].

3. *Escritos de los levellers*

Muchos de los escritos de los *levellers* relevantes se pueden encontrar en una o en varias de las cuatro colecciones modernas siguientes:

- William Haller (ed.), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1647*, 3 vols., New York, 1934 (citado: Haller, *Tracts*).
- William Haller y Godfrey Davies (eds.), *The Leveller Tracts 1647-1653*, New York, 1944 (citado: Haller y Davies).
- Don M. Wolfe (ed.), *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, New York, 1944 (citado: Wolfe).
- A. S. P. Woodhouse (ed.), *Puritanism and Liberty, being the Army Debate (1647-9) from the Clarke Manuscripts, with Supplementary Documents*, London, 1938 (citado: Woodhouse).

Las referencias a las obras *leveller* reproducidas en todo o en parte en alguna de estas colecciones se dan a pie de página remitiendo a la colección o colecciones correspondientes, tal como se indica más arriba; las referencias a las demás obras de los *levellers* remiten a los originales; cuando se reproducen en parte en una obra moderna sobre los *levellers*, se remite a ella.

4. Locke

a) Obras impresas

- An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser, Oxford, 1894.
- Essays on the Law of Nature*, ed. W. von Leyden, Oxford, 1954.
- The Reasonableness of Christianity*, en *Works*, London, '1759, vol. II.
- Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, en *Works*, '1759, vol. II.
- Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge, 1960.

b) Manuscritos

- Journal* para 1678. Impreso en H. R. Fox Bourne, *The Life of John Locke*, New York, 1876, vol. I, 403-404.
- Civil Magistrate* (1660). Bodleian Library, Ms. Locke, c. 28 y e. 7.
- Report on the Poor* (1697). Impreso en H. R. Fox Bourne, *The Life of John Locke*, 1876, vol. II, 377-391.
- Trade*. Bodleian Library, Ms. Locke, c. 30, f. 18.

II. OBRAS MODERNAS

El título, fecha y lugar de publicación (si no es Londres) de cada una de las obras modernas citadas se da en la primera nota en que se hace referencia a la misma.

Nota del traductor

A pesar de existir en la actualidad numerosas traducciones de la mayoría de las obras de Hobbes y de Locke citadas en el texto de C. B. MacPherson

(aunque no ocurre así con los escritos *leveller* ni con la *Oceana* de Harrington), los fragmentos citados en el cuerpo del texto han sido establecidos en castellano por el traductor. Por un doble motivo. De una parte, la particular manera de construir Macpherson su propio texto, que ensarta de citas reiteradas, por decirlo así, sus pasos analíticos, ha obligado en ocasiones a apartarse de la literalidad de las traducciones existentes para atenerse lo más literalmente posible a los autores clásicos y a la lectura que el autor canadiense hace de ellos (adviértase que Macpherson fue un intérprete autorizado; se le debe una edición del *Leviathan* de Hobbes, Pelican Books, Penguin, Harmondsworth, 1968). De otra parte, pese a que son numerosas las traducciones castellanas de obras de Hobbes y Locke que alcanzan una calidad altísima, sobre todo las más recientes en general, no hay razones decisivas, en la mayoría de los casos, para preferir una de ellas a las demás.

Las traducciones de obras de Hobbes y Locke al castellano y a otras lenguas españolas son al menos las siguientes:

Obras de Th. Hobbes

Behemoth o el Largo Parlamento, trad. de A. Hermosa Andújar, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

Behemoth, trad. de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992.

Tratado sobre el ciudadano, ed. y trad. de J. Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999.

El ciudadano, ed. bilingüe latina-castellana, ed. y trad. de J. Rodríguez Feo, CSIC/Debate, 1992.

De Cive, ed. André Cathrysse, Instituto de Estudios Políticos, Caracas, 1966 [incluido en *Antología de Hobbes*, ed. de E. Lynch, Península, Barcelona, 1987].

Elementos de derecho natural y político, trad. de D. Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.

Leviatán, trad. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1989.

Leviathan, trad. de A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1979.

Leviathan, trad. de M. Sánchez Sarto, FCE, México, 1940.

Del ciudadano/Leviathan [selección], ed. de E. Tierno Galván [trad. *Del ciudadano*, E. Tierno Galván; trad. *Leviathan*, E. Sánchez Sarto], Tecnos, Madrid, 1965.

Leviatà (caps. I-XII), trad. catalana de T. Grimaltos, Universidad de Valencia, 1990. [Hay además una traducción al euskera realizada por Josu Naberan en 1994.]

Libertad y necesidad y otros escritos, trad. de B. Forteza Pujol, Península, Barcelona, 1991.

Diálogo entre un filósofo y un jurista y otros escritos autobiográficos, trad. de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992.

Antología de Th. Hobbes, ed. de E. Lynch, Península, Barcelona, 1987 [incluye, entre otras cosas, la primera parte del *De Corpore*, traducida por A. Poljac; y *On human nature*, en trad. de E. Lynch; este texto también está traducido por D. Negro formando parte de los *Elements of Law*].

Maquiavelo y Hobbes. Selección de textos político-filosóficos realizada por B. Forteza Pujol, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1982.

Obras de J. Locke

Escritos sobre la tolerancia, trad. de L. Prieto Sanchís y J. Betegón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999.

Carta sobre la tolerancia, trad. de P. Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1985, 2002.

Carta sobre la tolerancia, trad. de A. J. Álvarez, Grijalbo, México, 1975.

Dos ensayos sobre el gobierno, trad. de F. Giménez, Planeta-Agostini, Barcelona, 1996.

Dos ensayos sobre el gobierno civil, trad. de F. Giménez Gracia, Espasa-Calpe [Nueva Austral], Madrid, 1991.

Segundo tratado sobre el gobierno, trad. de C. Mellizo, Altaya, Barcelona, 1994.

Segundo tratado sobre el gobierno, trad. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1990, 2004.

Segundo tratado de gobierno, trad. de M. H. Calichio, Ágora, Buenos Aires, 1959.

Ensayo sobre el gobierno civil, trad. de A. Lázaro Ros, Orbis, Esplugues de Llobregat, 1985.

Ensayo sobre el gobierno civil, trad. de A. Lázaro Ros, Aguilar, Madrid, 1955, 1990.

Ensayo sobre el gobierno civil, trad. de J. Carner, FCE, México, 1941.

Tratado del gobierno civil, Claridad, Buenos Aires, 1932.

Assaig sobre el govern civil, preedit de la *Carta sobre la tolerància*, trad. catalana de J. Medina i J. Sallent, Laia, Barcelona, 1983.

Lecciones sobre la ley natural, trad. de M. Salguero y A. Espinosa, Comares, Granada, 1998.

Ensayos sobre la ley natural, trad. de I. Ruiz-Gallardón, Universidad Complutense, Madrid, 1998.

Ensayo sobre el entendimiento humano, trad. de S. Rábade y M. E. García, Editora Nacional, Madrid, 1980.

Ensayo sobre el entendimiento humano, trad. de L. Rodríguez Aranda, Aguilar, Madrid, 1967, 1987.

Ensayo sobre el entendimiento humano, trad. de E. O'Gorman, FCE, México, 1956 y sucesivas ediciones.

Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano, trad. de J. García y R. Rovira, Tecnos, Madrid, 1999.

Locke y el entendimiento humano. Ensayos escogidos, compilación de I. C. Tipton, FCE, México, 1981.

La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos, trad. de A. M. Lorenzo Rodríguez, Anthropos y MEC, Madrid, 1992.

- Escritos monetarios*, trad. de V. Martínez, Pirámide, Madrid, 1999.
- Pensamientos sobre la educación*, trad. de La Lectura y R. Lasaleta, Akal, Madrid, 1986.
- Pensamientos sobre la educación*, trad. de D. Barnés, Humanitas, Barcelona, 1982.
- Pensamientos sobre la educación*, trad. de D. Barnés, Ediciones de Lectura, Madrid, 1924.
- Pensaments sobre la educació*, trad. catalana de P. Espadaler, Eumo, Vic, 1991.
- Examen de la opinión del padre Malebranche que vemos todas las cosas en Dios*, trad. de J. J. García Norro, Universidad Complutense, Madrid, 1994.
- La racionalidad del cristianismo*, Paulinas, Madrid, 1977.
- La polémica Filmer-Locker [sic] sobre la obediencia política*, trad. de C. Gutiérrez de Gamba, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
- Selección de textos de John Locke*, ed. de M. Satué, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1983.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Acaparamiento, según Locke: 202-206
 Acumulación primitiva: 180
 Agraria, clase media, *v. yeomanry/yeomen*
Agreement of the People: Primero: 112, 113, 123, 125, 128, 133, 147, 251, 289, 291; Segundo: 113, 114, 116, 118, 119-121, 140, 147, 289, 290; Tercero: 113, 118, 121, 128, 147, 289, 290; *Officer's Agreement*: 118
 Análisis-síntesis, *v. Método analítico-sintético*
 Aprendices: 112, 126, 133
 Aristóteles: 241
 Arrendatarios: 116-118, 132; *v. tb. Copyholders, Freeholders*
 Artífices mecánicos, estatuto de los: 274
 Asalariados: cifra estimada: 274-279; excluidos del derecho a sufragio de Harrington: 181; excluidos del derecho a sufragio *leveller*: 111-138, 147-149, 289-291; reconocidos por Hobbes: 72; reconocidos por Locke: 210, 213-215, 217, 218-227; reconocidos en el siglo xx: 265; *v. tb. Pobres*
 Ashley, M.: 289
 Audeley, L.: 129
 Bacon, F.: 171
 Baxter, R.: 124, 137
 Baynes, A.: 170
 Bentham, J.: 14, 263
 Bernstein, E.: 289-290
 Blackstone, W.: 116
 Bourne, H. R. F.: 220, 235
 Bowle, J.: 95
 Bracton: 117
 Brown, S. M., Jr.: 23
 Burgueses: definición: 163; supuestos de Harrington: 163, 174-181, 182, 186-187, 188, 191; supuestos de Hobbes: 69-74; supuestos de Locke: 218-219, 240-242; *v. tb. Mercado posesivo, sociedad del*
 Burke, E.: 91
 Burnet, G.: 295
 Campbell, M.: 275
 Cánones lógicos de interpretación frente a cánones históricos: 25-26
 Capital: 61-65, 67, 287-288; en los *levellers*: 150-151; en Locke: 204-206, 215, 230
 Carey, J.: 274
 Carpenter, W. S.: 294
Case of the Army truly stated: 111, 127, 133-134, 291
 Chalmers, G.: 271 ss.
 Chaloner, T.: 170
Charge of High Treason: 122
 Clapham, J. H.: 68
 Clarendon, lord: 295
 Clarke, J.: 129, 130, 141

- Clases: en Harrington: 167, 176, 181, 190, 262; en Hobbes: 93-94, 97-99, 101-102, 259; en los *levellers*: 154, 155-157, 260-261; en Locke: 214-215, 219-226, 238, 240-242, 243-246, 251-252, 255, 263; en la Inglaterra del siglo XVII: 271-286; en el siglo XX: 264, 266-267
- Clero, impuestos del: 295
- Codicia: según Harrington: 176; según Hobbes: 47, 155, 233; según los *levellers*: 155-156; según Locke: 232-233
- Coke, E.: 116
- Coleman, D. C.: 271, 275
- Competitividad, competencia: 47-48, 58, 60-61, 62-64, 66, 287
- Comunidad, sentido comunitario por parte de los *levellers*: 157-159
- Consistencia: hipótesis de la: 19; de Harrington: 172, 187, 188-189, 190; de Hobbes: 21-27, 49-50, 103-109; de los *levellers*: 113-115, 121, 129, 132, 139, 147-148; de Locke: 193-196, 226, 234, 238-242, 245-255
- Contribuyentes: 118, 281-282
- Costumbre, sociedad de: 57-58
- Cox, R. L.: 18, 196, 295
- Cranston, M.: 248, 252
- Cromwell, O.: 112, 116, 117, 122, 124, 125, 126, 128, 129-130, 131-132, 140, 141, 150, 153, 291
- Cruise, W.: 117
- Davenant, C.: 271, 278, 279-280
- Davies, G.: 68, 122, 126, 285
- «Deber» derivado del «ser»: 25, 26, 86-88
- Declaration of Some Proceedings*: 126
- Declaration or Representation*, del 14 de junio de 1647: 291
- Delincuentes: 119, 126, 127, 133
- Derecho agrario: 181, 184-187
- Derecho de nacimiento: 126, 127-132, 134, 139, 148-149
- Derecho de sufragio, propuestas de: la de Harrington: 181, 182-183; la de los independientes: 120-121, 124, 129-130, 131-132; la de los *levellers*: 111-138, 146-148
- Derecho de sufragio, tipos de: del libre propietario: 116-118, 119, 121, 124, 131-132, 153, 281-282, 284-285, 291; de los no sirvientes: 118-121, 121-123, 132, 139, 271, 283, 284, 285-286; censitario o del contribuyente: 114, 118-121, 271, 281-282, 285-286; de los soldados: 119, 120, 138, 285-286, 291-292; universal masculino: 111, 114-115, 119, 120, 121-123, 124, 128, 129-130, 133-138, 286, 289-292;
- Derecho natural/nativo: en los *levellers* al sufragio: 115, 128, 132, 139, a la vida: 140, 142-144, a la propiedad: 141, 155-157, 159; diferenciales según las clases en Locke: 227-228, 245-246, 255, al trabajo: 198-219, a la vida: 197-198, 217, a la propiedad: 196-219, 245, 250-251
- Derecho natural/ley natural: de Locke: 195, 197, 202, 215-216, 228, 231, 234-235, 237-242, 253-255, 262, 263; estoico y cristiano: 92, 238-240
- Dinero: según Locke: 202-209, 211, 215, 230-232
- Echard, L.: 295
- Enfitetas, *copyholders*: 116-117, 118, 124, 132
- Equilibrio, principio del: 163-174, 187-190
- Estado de naturaleza: en Hobbes: 27, 28-39, 40-41, 54, 55, 74-76, 89; en Locke: 195-196, 206-209, 213-217, 226, 227-242, 245
- Estado liberal-democrático: 13, 265, 267-268
- Everard, R.: 292
- Firmin, T.: 274
- Firth, C. H.: 111, 113, 126, 285, 289
- Frank, J.: 134 ss., 290
- Freeholders*, v. Libres propietarios
- Furniss, E. S.: 225
- Galileo: 40, 82, 104
- Gardiner, S. R.: 111, 289
- Gentry: en Harrington: 162-174, 177-181, 182, 185, 188-189, 191; en la teoría de los independientes: 153
- Gibb, M. A.: 134, 135, 290, 291

- Gooch, G. P.: 289
- Gough, J. W.: 195, 208, 247, 248, 252
- Green, T. H.: 14
- Grocio, H.: 93
- Guerra, cambio de condiciones de la: 267
- Guerra Civil, La: según Harrington: 175; según Hobbes: 71-73, 91, 98; según Locke: 247; sufragio *leveller* para los participantes en: 120, 138, 291-292; tamaño del ejército en: 285-286
- Habbakuk, H. J.: 252
- Haller, W.: 122 ss.
- Harrington, James: *The Art of Lawgiving*: 166-190 *passim*, 293; *A Discourse Showing that the Spirit of Parliament... is not to be trusted*: 174; *Oceana*: 72, 164-191 *passim*, 293; *Pian Piano*: 171; *Politica*: 190; *The Prerogative of Popular Government*: 95, 164-189, *passim*, 261, 293; *A System of Politics Delineated in short and easy Aphorisms*: 164-187 *passim*; *Valerius and Publicola*: 169, 183; ambigüedades en: 162-163; principio de equilibrio: 163-174, 187-190; Inglaterra como sociedad burguesa: 174-181; propuestas para Inglaterra: 181-183; el agrario: 181-182, 184-187, 191; concepto de igualdad: 184-187; contradicciones: 188-191; y Hobbes: 72, 96, 189-190, 191-192, 261-262; y los *levellers*: 262; y Locke: 243
- Harris, J., *The Grand Design*: 19, 113, 128
- Hill, C.: 162, 224
- Hobbes, Thomas: *Behemoth*: 68, 71-73, 98; *De Cive*: 92 (v. tb. *Philosophical Rudiments*); *Decameron Physiologicum*: 51; *Elements of Law Natural and Politic*: 22-106 *passim*, 287; *Elements of Philosophy, the First Section Concerning Body*: 22, 106; *Leviathan*: 22-107 *passim*, 155, 217, 233, 287; *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*: 22-100 *passim*, 287; supuesta disyunción entre su teoría política y el materialismo: 22, y la psicología: 22-27; estado de naturaleza, carácter lógico, no histórico: 30-32, no denota ausencia de civilización: 32-39, inadecuación del: 53-54, 55, 74-76, 89; método analítico-sintético: 40, 104-108; el hombre como máquina automática: 41-44; las relaciones humanas como relaciones de poder: 44-45; poder relativo y antagonista: 45-46; valor, honor y poder como relaciones de mercado: 46-49; deseo innato y deseo adquirido de poder: 50-54; su modelo de sociedad: 67-74; obligación política, deducida a partir de la motivación: 76-77, vindicada como moral: 78-79, 91, via postulado de la igualdad: 80-83, 88-91, y los postulados materialistas y de mercado: 83-86, 89-91; necesidad del postulado materialista: 82, 84; necesidad de los postulados de mercado: 84-85, 89-90; justificación del postulado del mercado: 90-91, 92-94; validez de la deducción de la obligación a partir de los hechos: 91; no necesidad del soberano que se autoperpetúa: 95-97; origen de su error: 97-99; necesidad de un (poder) soberano: 99-100; posibilidad de un (poder) soberano: 100-103; reconsideración de su método: 104-108; reconsideración de las objeciones morales: 108-109; y Harrington: 72, 96, 189-190, 191-192, 261-262; y los *levellers*: 144, 155, 157; y Locke: 95-96, 109, 196, 206, 217, 233, 234-235, 237, 240, 241, 251, 262-263
- Hooker, R.: 196, 238, 240, 262
- Hume, D.: 87, 263
- Igualdad, postulado de la: en Harrington: 185, 187; en Hobbes: 80-86, 88-90, 92-94; en los *levellers*: 132, 140, 142, 146-147, 290-291; en Locke: 197-198, 228, 238-240, 242; requisito para deducir el derecho a partir de los meros hechos: 88, 259, 265; en la ley natural estoica y cristiana: 92; en el siglo xx: 268-269
- Independientes: concepto de libertad

- como condición de propietario: 150, 152; posición respecto al derecho a sufragio: 116-118, 119-121, 129-132, 153-154; posición respecto al derecho a la propiedad: 140-141; y el Segundo *Agreement*: 119-121; v. *tb.* Cromwell, Ireton
- Individualismo: de Harrington: 261-262; de Hobbes: 89-91, 97, 259; de los independientes: 150-159; de los *levellers*: 139, 144, 150-159, 260; de Locke: 227-228, 247-251; en la tradición liberal: 13-15; v. *tb.* Individualismo posesivo
- Individualismo posesivo: definiciones: 15, 257-258; en Harrington: 261-262; en Hobbes: 258-259; en los *levellers*: 144, 155-157, 259-261; en Locke: 262-263; fuente de la fuerza del siglo xvii: 263-264; fuente del dilema del siglo xx: 264-268
- Ireton, H.: 116, 122, 124, 125, 129, 130, 131-132, 140, 141, 150, 152, 153, 245, 291
- Jacob, G.: 117
- Justicia conmutativa: 69-70, 85
- Justicia distributiva: 69-70, 85
- Kendall, W.: 194-195
- King, G.: 247, 271-284 *passim*
- Laird, J.: 22
- Laissez-faire*: 65, 68
- Laski, H. J.: 194
- Laslett, P.: 196, 213, 293, 294, 295
- Letter sent from several Agitators*: 112, 292
- Levellers*: exclusiones explícitas del derecho de sufragio: 111-113; descuido de éstas: 113-114, 289; advertencia parcial de las mismas: 114, 289; advertencia errónea de las mismas: 114, 290; tipos de derecho de sufragio considerados: 116-121; derecho de sufragio del libre propietario: 116-118; derecho de sufragio del contribuyente: 118-122; derecho de sufragio del no sirviente: 118-120; derecho de sufragio universal masculino: 119; y el segundo *Agreement*: 119-121; postura respecto al derecho de sufragio en los debates de Putney: 121-132; postura respecto al derecho de sufragio antes de Putney: 132-138; derecho a la propiedad: 139-141; propiedad de la propia persona: 142-144; argumentos en pro de los derechos civiles y religiosos: 145; argumentos en pro de los derechos económicos: 145-146; argumentos en pro de un derecho de sufragio limitado: 146-150; concepto de libertad como propiedad: 150-155; insuficiencias en relación con un individualismo posesivo pleno: 155-159; sentido de comunidad: 157-159; liberales radicales, no demócratas radicales: 159; y Harrington: 261; y Hobbes: 144, 155, 157; y Locke: 144, 148, 153, 155, 157, 159, 251
- Liberal-democrático, v. Estado liberal-democrático; Teoría liberal-democrática
- Libertad: burguesa en Hobbes: 100-101, 103, 109; concepción *leveller* e «independiente» de la: 131-132, 133-134, 135, 137, 139-140, 141, 142-143, 145-159; en los modelos de sociedad: 59, 61
- Libertades en la teoría *leveller*: civiles y religiosas: 145, 290-291; económicas: 145-146; políticas: 146-149
- Libres propietarios (*freeholders*): 116-118, 124, 131-132, 172-173, 281-282
- Lilburne, John: *The Charters of London*: 136; *Englands Birth-Right Justified*: 134, 140, 146; *Free-man's Freedom Vindicated*: 142, 158, 290, 292; *Jonah's Cry*: 138; *Just Defence*: 145; *Londons Liberty in Chains discovered*: 134-135, 158; *Rash Oaths Unwarrantable*: 137, 292; *Regall Tyrannie discovered*: 292; *Vox Plebis*: 140; *A Whip for the Present House of Lords*: 140
- Locke, John: *Civil Magistrate* (Ms.): 252-254; *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*: 203, 214-215, 220, 226, 227,

- 248; *Essay concerning Human Understanding*: 226, 234; *Essays on the Law of Nature*: 252; *Of Government First Treatise*: 210; *Of Government Second Treatise*: 96, 196-255 *passim*, 293-295; *Journal for 1678* (Ms.): 235; *The Poor, Report on* (Ms.): 219-220; *The Reasonableness of Christianity*: 221-223, 226, 247, 293-294; *Trade* (Ms.): 206; contradicciones en su teoría: 193-196; el derecho natural a la propiedad derivado del derecho a la vida: 198-199, 211-212 y al trabajo: 199-218, y ampliado a un derecho ilimitado: 201-219; postulados de clase: 219-226, generalizados como diferencias naturales en cuanto a derechos: 227-228, y racionalidad: 228-234; derechos diferenciados y racionalidad en conflicto con derechos iguales y racionalidad: 234-246; su teoría comunitaria: 246; su teoría del gobierno de la mayoría: 246-249; su individualismo: 227, 247-251, 255; su constitucionalismo: 251-255; su liberalismo: 262; y Harrington: 243; y Hobbes: 95-96, 109, 196, 206, 217, 233, 234-235, 237, 240, 241, 251, 262-263; e Ireton: 244-245; y los *levellers*: 144, 148, 153, 155, 157, 159, 251
- Lógica/lógicos, *v.* cánones lógicos de interpretación
- Ludlow, E.: 170
- Maquiavelo, N.: 167, 168, 191
- MacIntyre, A. C.: 87
- Marx, K.: 56, 180
- Materialismo: en Hobbes: 22, 82-85; en Locke: 238
- Mendigos: cifra estimada de: 279-280; excluidos del sufragio *leveller*: 111-113, 124, 126-139, 147, 148-150; *v. tb.* Pobres
- Mercado, sociedad de, *v.* Sociedad posesiva de mercado, Sociedad de mercado simple
- Mercado, relaciones de, *v.* Relaciones mercantiles
- Mercancía, el trabajo como: 56, 59, 62, 66-67; según Hobbes: 68-69, 72, 74, 94; según los *levellers*: 150-152, 154; según Locke: 212-218
- Mercantilismo: 65, 68-69, 99-100, 203-204, 205
- Método analítico-sintético: 40, 104
- Mill, J. S.: 14, 268, 294
- Monson, C. H., Jr.: *Mournfull Cryes*: 156
- Mujeres, derechos de las: según los *levellers*: 129, 145, 290-291
- Nagel, T.: 288
- Neville, H.: 170
- New Engagement, or, Manifesto*: 289
- Oakeshott, M.: 23
- Obligación: condiciones para su deducción: 265-268; derivada del individualismo posesivo: 264; en Hobbes: 76-95, 100-101, 103-104, 259, 268-269; posibilidad de una teoría nueva al respecto: 268-269
- Overton, Richard: *Appeale*: 140, 142, 143, 144, 157; *Arrow*: 142-143; *Remonstrance*: 146
- Paternalismo: admitido por los *levellers*: 148-149, 291; rechazado por Hobbes: 72; rechazado por Locke: 239-240
- Pease, T. C.: 289
- Perez Zagorin: 289
- Petegorsky, D. W.: 140, 146, 289
- Peters, R.: 51
- Petition* de marzo de 1647: 291
- Petition* de enero de 1648: 113, 118, 127, 156, 157, 289
- Petition* del 11 de septiembre de 1648: 140
- Petition of Women*, del 5 de mayo de 1649: 291
- Petty, M.: 112, 117, 125, 126, 127, 129, 130-131, 141, 148, 153, 291
- Petty, W.: 225
- Petyt, W.: 225
- Platón: 82
- Pluralismo: 14
- Pobres, los: según Hobbes: 72; según los *levellers*: 131, 149, 153-154, 156; según Locke: 214, 219-223; doctrina puritana al respecto: 223-224; pun-

- tos de vista de la restauración: 224-226; *v. tb.* Mendigos, Asalariados
- Pobreza, no equivalente a dependencia: 137, 151; *v. tb.* Pobres
- Pocock, J. G. A.: 174-175
- Porritt, E.: 295
- Postulados sociales: frecuentemente pasados por alto: 16; frecuentemente confusos: 16-18; riesgo de su atribución: 16-18
- Propiedad: definición: 146; del propio trabajo, según Harrington: 178, según los *levellers*: 147-154, según Locke: 199-201, 212-213, 217-218; de la propia persona, según Hobbes: 258, según los *levellers*: 141-155, 259-260, según Locke: 197, 199, 212-213, 216-217, 242-243; de cosas, según Harrington: 163-164, 179, según los independientes: 140, 150, 153, según los *levellers*: 130, 139-141, 145-146, 151-154, 155-157, 159; según Locke: 196-219, 242-243
- Putney, debates de: 111-113, 117-119, 122-132, 136-137, 139, 140, 148, 152, 153-154, 291
- Rainborough, T.: 125, 130, 131, 137, 152, 153, 292
- Reade, T.: 126
- Relación salarial: como transferencia neta de poder: 63-64, 287-288; según Harrington: 186; según Hobbes: 69-70, 72; según los *levellers*: 150-151; según Locke: 212-218; en el siglo xviii: 68-69
- Relaciones mercantiles: según Harrington: 175-177, 185, 262; según Hobbes: 47-49, 68-73, 91, 94; según los *levellers*: 260; según Locke: 203-208, 214-215, 231-232, 240, 262-263; en el siglo xx: 268
- Remonstrance of Many Thousand Citizens*: 134
- Rich, coronel: 131
- Robertson, G. C.: 22
- Rousseau, J. J.: 195
- Schenk, W.: 290
- Sexby, E.: 125, 292
- Sheldon, arzobispo: 295
- Sherman, C. L.: 294
- Sirvientes, definición: 111, 274; *v. tb.* Asalariados
- Soberanía: en Harrington: 95-96; en Hobbes: 31-32, 75-77, 82, 94, 95-103; en Locke: 95-96, 194-195, 232-233, 234-235, 237, 249-255, 263
- Sociedad posesiva de mercado: definición: 56-57, 61-67, 264-265; como condición para deducir la obligación: 94; libertad y compulsión en: 109; toma en consideración por parte de Harrington: 261-262; consciencia de Hobbes con respecto a: 69-73; y el modelo de Hobbes: 66-73; inadvertencia por parte de los *levellers*: 260; toma en consideración por parte de Locke: 262-263; necesidad de poder soberano en: 99-100; transferencia neta de poderes en: 62-65; continuidad y cambio en: 264-268; posibilidad de obligación en: 103-104, 108; posibilidad de soberanía en: 100-102; ambición de poder en: 66; papel del estado en: 65-66; y la Inglaterra del siglo xviii: 68-69; *v. tb.* Mercado, relaciones de
- Sociedad de mercado simple: 59-61, 62-63, 64, 66-67
- Sociedad estamental, *v.* Costumbre, sociedad de
- Sombart, W.: 56
- Stephen, L.: 194
- Strauss, L.: 18, 22, 51-52
- Sufragio, *v.* Derecho de sufragio
- Suple, B. E.: 69
- Tawney, R. H.: 161, 169-170, 174, 194, 225
- Taylor, A. E.: 22-23
- Teoría del estado como sociedad anónima: 194, 246
- Teoría liberal-democrática: 14-15, 264, 267-268
- Teoría utilitaria: 14, 263, 265
- Trabajadores, *v.* Asalariados
- Trabajo como justificante de la propiedad: en Harrington: 178-179; en Locke: 199-218
- Trabajo, propiedad del propio: según los

- levellers*: 148-154, 259; según Locke: 199-201, 212-213, 216-218; *v. tb.* Mercancía, trabajo como
- Trevelyan, G. M.: 280
- Trevor-Rope, H. R.: 169, 170-172
- Unwin, G.: 124, 274, 275
- Vaughan, C. E.: 194
- von Leyden, W.: 252
- Walwyn, W.: *The Bloody Project*: 157;
A Manifestation: 158
- Warrender, H.: 23, 26, 288
- Watkins, J. W. N.: 40, 104
- Weber, M.: 56
- Wildman, J.: 129, 289
- Winstanley, G.: 158
- Wolfe, D. M.: 112, 128, 136, 138, 289
- Woodhouse, A. S. P.: 112, 117, 133, 289
- Wormuth, F. D.: 290
- Yarranton, A.: 274, 277
- Yeomen*: 124, 186, 201, 214, 252

ÍNDICE GENERAL

<i>Prefacio</i>	11
I. INTRODUCCIÓN	13
1. Las raíces de la teoría democrática liberal	13
2. Problemas de interpretación	16
II. HOBBS: LA OBLIGACIÓN POLÍTICA DEL MERCADO	21
1. Filosofía y teoría política	21
2. La naturaleza humana y el estado de naturaleza	28
2.1. Abstracción a partir de la sociedad	28
2.2. El estado de naturaleza	30
2.3. Del movimiento fisiológico al movimiento social	39
3. Modelos de sociedad	55
3.1. El uso de modelos	55
3.2. Sociedad de costumbre o jerárquica	57
3.3. Sociedad de mercado simple	59
3.4. La sociedad posesiva de mercado	61
3.5. Hobbes y el modelo posesivo	67
3.6. La inadecuación del estado de naturaleza	74
4. La obligación política	76
4.1. De la motivación a la obligación	76
4.2. Obligación moral o prudencial	78
4.3. El postulado de la igualdad	80
4.4. La moralidad, la ciencia y el mercado	83
4.5. La presunción de la obligación a partir del hecho	86
5. Penetración y límites de la teoría política de Hobbes	92
5.1. Requisitos históricos de la deducción	92
5.2. El soberano que se perpetúa a sí mismo	95

5.3. Congruencia de soberanía y sociedad mercantil	99
5.4. Reconsideración de algunas objeciones	103
III. LOS <i>LEVELLERS</i> : DERECHO DE SUFRAGIO Y LIBERTAD	111
1. El problema de los derechos electorales	111
2. Tipos de derecho de sufragio	116
3. La historia	121
3.1. La cronología	121
3.2. El debate de Putney y la historia posterior	124
3.3. La historia anterior a Putney	132
3.4. Resumen	138
4. Implicaciones teoréticas	139
4.1. La propiedad de la propia persona	139
4.2. La deducción de los derechos y las razones de la exclusión	145
4.3. El individualismo de los <i>levellers</i> y de los independientes	150
4.4. Orientación y límites del individualismo de los <i>levellers</i>	155
IV. HARRINGTON: EL ESTADO DE OPORTUNIDAD	161
1. Algunas ambigüedades no examinadas	161
2. El equilibrio y la <i>gentry</i>	163
3. La sociedad burguesa	174
4. La comunidad igual y el agrario igual	181
5. El principio del equilibrio que se anula a sí mismo	187
6. La talla de Harrington	189
V. LOCKE: LA TEORÍA POLÍTICA DE LA APROPIACIÓN	193
1. Interpretaciones	193
2. La teoría del derecho de propiedad	196
2.1. El objetivo de Locke	196
2.2. El derecho inicial limitado	198
2.3. La superación de las limitaciones	201
a) La limitación de la inutilización	202
b) La limitación de la suficiencia	209
2.4. La proeza de Locke	218
3. Diferencias de clase en derechos naturales y en racionalidad	219
3.1. El supuesto de Locke de las características diferenciales en la Inglaterra del siglo XVII	219
3.2. Generalización de la diferenciación en derechos y en racionalidad	226
a) Derechos diferenciados	227
b) Diferenciación de la racionalidad	228
4. El ambiguo estado de naturaleza	234

5. La ambigua sociedad civil	242
6. Problemas no resueltos: una reconsideración	246
6.1. La teoría comunitaria	246
6.2. El gobierno de la mayoría frente al derecho de propiedad	246
6.3. La identificación de consentimiento individual y consentimiento mayoritario	247
6.4. Individualismo frente a colectivismo	249
6.5. El constitucionalismo de Locke	251
VI. INDIVIDUALISMO POSESIVO Y DEMOCRACIA LIBERAL	257
1. Los fundamentos del siglo XVII	257
2. El dilema del siglo XX	264
APÉNDICE. Clases sociales y clases de sufragio en Inglaterra hacia 1648	271
<i>Notas</i>	287
<i>Bibliografía</i>	297
<i>Índice analítico</i>	303
<i>Índice general</i>	311

OTROS TÍTULOS

Thomas Hobbes
Tratado sobre el ciudadano

Cornelius Castoriadis
Sobre el Político de Platón

Pietro Barcellona
El individualismo propietario

Peter Häberle
*Libertad, igualdad, fraternidad. 1789 como historia,
actualidad y futuro del Estado constitucional*

Alexis de Tocqueville
Recuerdos de la Revolución de 1848

Bartolomé Clavero
Happy Constitution.
Cultura y lengua constitucionales

Nicola Matteucci
*Organización del poder y libertad.
Historia del constitucionalismo moderno*

Thomas Müntzer
Tratados y sermones

Maurizio Fioravanti
Constitución. De la Antigüedad a nuestros días

Alfonso Ruiz Miguel
Una filosofía del derecho en modelos históricos

Oskar Negt
Kant y Marx. Un diálogo entre épocas

Norberto Bobbio
Teoría general de la política

Michelangelo Bovero
*Una gramática de la democracia.
Contra el gobierno de los peores*

Roberto Esposito
*Confines de lo político.
Nueve pensamientos sobre política*

Maurizio Fioravanti
*Los derechos fundamentales.
Apuntes de historia de las constituciones*

Nicolás María López Calera
*Yo, el Estado. Bases para una teoría sustancializadora
(no sustancialista) del Estado*

Simone Weil
Echar raíces

Alain Lipietz
Elegir la audacia. Una alternativa para el siglo XXI

